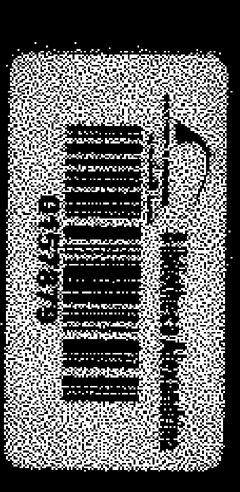
المبدأ والمعاد

للشيخ الرئيس

أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا

باهتمام

عبد الله نوراني



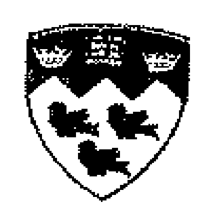
اهداءات ١٩٩٨

وزارة التراث القومي والثقافة

سلطنة عمان

فهرست عام*

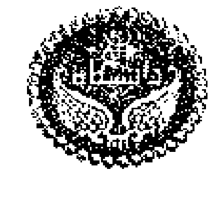
* چون در شماره‌گذاری فهرست عام (ص ۱۳) اشتباه رخ داده لطفاً از این ورق استفاده بفرمائید.



مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

با همکاری

دانشگاه تهران





تهران ۱۳۶۳

چاپ اول

سلسلهٔ دانش ایرانی
۳۶

زیر نظر
مهدی محقق

انتشارات
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل
شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
صندوق پستی ۳۱/۱۱۳۳

تعداد ۴۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ شرکت افست «سهامی عام» چاپ شد

قیمت ۱۶۰۰ ریال
مرکز فروش: کتابفروشی طهوری، مقابل دانشگاه تهران

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
زیر نظر: مهدی محقق

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بـا مقدمهٔ فارسی و انگلیسی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸).

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری، و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲).

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی‌و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به‌اهتمام دکترمهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).

۵ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی باانضمام پاسخ به‌چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت‌نشینی، بـا ترجمه و مقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸).

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به‌اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد باانضمام شرح حـال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور

ایزوتسو با مقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶).

۸ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) بـه اهتمـام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).

۹ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی و انگلیسی و فرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکترسید حسین نصر (چاپ‌شده ۱۳۵۶).

۱۰ـ ترجمهٔانگلیسی‌شرح‌غررالفرائدمعروف به‌شرح‌منظومهٔ حکمت،قسمت امورعامه‌وجوهر وعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکترمهدی‌محقق‌بامقدمه‌ای درشرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ‌شده درنیویورک ۱۳۵۶چاپ‌دوم‌تهران۱۳۶۲).

۱۱ـ طـرح کلی متـافیزیك اسلامی بـراساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیـانی بر شرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلد دوم). مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهـدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ).

۱۳ـ افلاطون فی‌الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی ودیگران و تحقیق دربارهٔ آنها، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳).

۱۴ـ فیلسوف ری محمد بـن زکـریای رازی، تـألیف دکتر مهـدی محقق، به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ـ جام جهان‌نمای، ترجمهٔ فـارسی کتـاب التحصیل بهمنیاربن مرزبـان، به‌اهتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).

۱۶ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون‌وترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ـ بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی وکلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی‌محقق، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فـان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد

احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵).

۱۸ـ انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به‌اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، بامقدمهٔ انگلیسی از دکتر سیدحسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴).

۱۹ـ الدرةالفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به‌اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمدآرام (۱۳۵۸).

۲۰ـ دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن‌راز، به‌اهتمام دکتر برات زنجانی بامقدمهٔ انگلیسی از خانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ـ دیوان ناصرخسرو (جلد اول، متن بانضمام نسخه‌بدلها) به‌اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی‌محقق (چاپ شده ۱۳۵۷).

۲۲ـ شرح فصوص‌الحکمه منسوب به‌ابونصر فارابی، از محمدتقی‌استرابادی، به‌اهتمام محمدتقی‌دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جروسلیمان‌پینس و ترجمهٔ آن دومقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).

۲۳ـ رباب‌نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی، به‌اهتمام دکتر علی سلطانی‌گرد فرامرزی بامقدمهٔ انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۴ـ تلخیص‌المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۵ـ نصوص‌الخصوص فی‌ترجمةالفصوص (شرح‌فصوص‌الحکم محیی‌الدین‌ابن عربی)، رکن‌الدین شیرازی، به‌اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به‌پیوست مقاله‌ای از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۶ـ ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمهٔ ابن‌میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سیدجعفر سجادی، بانضمام متن عربی به اهتمام دکتر مهدی محقق‌وترجمهٔ انگلیسی بیست‌وپنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۷ـ الشامل فی‌اصول‌الدین، امام‌الحرمین جوینی، به‌اهتمام‌پروفسور ریچارد فرانك و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۸ـ الامدعلی الابد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به‌اهتمام پروفسور اورت روسن وترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکترجلال مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷).

۲۹ـ بنیاد حکمت سبزواری، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر جلال مجتبوی با مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹).

۳۰ـ معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین معروف به‌معالم‌الاصول، شیخ‌حسن‌بن شیخ زین‌الدین معروف به‌شهید ثانی، با مقدمهٔ فارسی و ترجمهٔ چهل حدیث در فضیلت علم باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲).

۳۱ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن)، باهتمام پروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۲ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدمه)، ازپروفسور ویکنز (آمادهٔ چاپ).

۳۳ـ شرح قبسات میرداماد، احمدبن زین‌العابدین العلوی معروف به‌سید احمد علوی، باهتمام دکترمهدی محقق (آمادهٔ چاپ).

۳۴ـ شوارق‌الالهام فی شرح تجریدالکلام، عبدالرزاق لاهیجی، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۵ـ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی بوسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۶ـ المبدأ و المعاد، شیخ‌الرئیس ابو علی ابن‌سینا، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳).

۳۷ـ شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱).

۳۸ـ النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقدادبن عبدالله السیوری، بانضمام مفتاح‌الباب، ابوالفتح‌بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).

۳۹ـ فلسفهٔ علم کلام، هـ.ا. ولفسن، ترجمه احمد آرام (آماده چاپ).

فهرست

المقالة الاولى

اثبات المبدأ الاول و وحدانيته و صفاته

المقالة الثانية

ترتيب فيض الوجود عن أول موجود الى آخر موجود

المقالة الثالثة

بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية و الشقاوة الآخرية

الفهرس العام

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

ان ابن‌سينا المولود فی ۳۷۰ والمتوفی فی ۴۲۸. ه . قد حظی بمواهب الهية من صحة في الجسم و ذكاء نادر و ذاكرة قوية و عقل خصب و جلد منقطع النظير على العمل و بدت ملامح ذلك في سن مبكرة و استكمل ثقافته اللغوية والدينية والعقيلة ولما يجاوز العاشرة ووصل الى مرتبة النبوغ والتخصص ولما يناهز العشرين فصار حجة في الطب والفلك والرياضة والفلسفة و بقی منه انتاج متنوع غزير قل ان يتوفر لمثله مع مالاقی من عنت و اضطراب فخلف لنا مايزيد على مائتی مؤلف بين طويل و متوسط و مختصر وأخذ وتأثر فيها بالفكر الاسلامی واليونانی وثقافة الفرس والهند والسريان وافرغها في قالب فلسفته الخاصة فصارت فلسفة مشائية ذات طابع خاص فهو مفكر عالمی يسرتفع عن حدود الزمان و المكان و فلسفته هی الفلسفة الاسلامية منذ القرن الخامس الى هذا القرن فكانت تدرس بانتظام في البلدان الاسلامية و غير الاسلامية.

ان فلسفة ابن‌سينا مادة غزيرة مستقاة من منابع متنوعة، فقد أخذ ما وصل اليه من اليونانيين، والمشائية واثولوجياء المنسوب الى أرسطو على زعم فلاسفة المسلمين، والحقيقة أنه مقتطفات من تساعيات أفلوطين، وماقرأ من شراح أرسطو الاسكندرانيين وكتب الأوائل وما ناله بما هو مسلم من مباحث اسلامية من اثبات وجود البادی وعدله وابداعه الكائنات وحكمته في ارسال الأنبياء وتشريع الديانة وختم النبوة والاستخلاف للنبی وأنه بالنص أصوب و وضع الأحكام للناس في عباداتهم، و معاملاتهم و سياساتهم، و ذكر امكان الكرامات والمعجزات وبقاء النفس والسعادة والشقاوة الآخرية والثواب والعقاب في المعاد الجسمانی والروحانی.

ومما أورثنا ابن‌سينا كتاب المبدأ والمعاد الذی هو بين يديك. ولاحاجة الى

اثبات ان هذا من تأليفه و املائه فتلميذه الجوزجاني ذكر ذلك في سيرة الشيخ الرئيس، و هو شاهد على ذلك. قال: «كان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم، و قد اشترى للشيخ داراً في جواره و أنزله فيها، و كنت أنا أختلف اليه كل يوم، فأقرأ المجسطي وأستملي المنطق، فأملى على المختصر الأوسط، وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ والمعاد و كتاب الأرصاد الكلية». ولم توضع نسبة الكتاب الى مؤلفه موضع الشك بحال، وفوق هذا فالكتاب سينوى في أسلوبه وموضوعه، فأسلوبه هو ذلك الأسلوب الذى الفناه بوجه عام من الشيخ الرئيس، و موضوعه مايمكن أن نسميه فلسفة ابن سينا في اوسع معانيها، تلك الفلسفة التى عالجتها مؤلفات ابن سينا الأخرى، كالشفاء والنجات والحكمة العرشية والفيض الالهى والارزاق في العدل الالهي و عيون الحكمة والهداية و الاشارات و رسائله في النفس و أجوبته لمسائل كانت ترد عليه.

و لقد أتى ابن سينا في المبدأ و المعاد بايجاز ماقصله بعده في كتبه الأخر ولاسيما في الهيات الشفاء والنجات، فكثير من ابوابها متناظرة و متطابقة جزء اوجلاً. والذى جاء فيه في بيان العقل الفعال والحدس والتعلم و خواص النبوات قدشرحه بعد ذلك في علم النفس من طبيعيات الشفاء. و رتبه في ثلاث مقالات و بحث في الأولى عن اثبات المبدأ الأول للكل و وحدانيته والصفات التي تليق بجنابه، و في الثانية عن ترتيب فيض الوجود عنه والعقول والنفوس والعناية والعدل و آثار حكمته، وفي الثالثة عن الدلالة على بقاء النفس والنبوة وأن الأنبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلاتعلم بشرى والكرامات والمعجزات المختصة بهم.

وقد بقى من المبدأ والمعاد أكثر من عشرين نسخة في مكتبات العالم و ذكرها كل من قنواتي في مؤلفات ابن سينا و مهدوى في فهرست نسخه‌هاى مصنفات ابن سينا و رأينا كثيراً منها او صورها و أفلامها في مكتبات ايران والمكتبة المركزية بجامعة طهران، و بعد ماقابلنا وقارناها استقر الرأى على أن جعلنا مخطوط احمد الثالث، رقم ٣٢٢٧، المورخ سنة ٥٨٠ هـ، أساساً في التحقيق؛ والمستفاد من

مخطوطات آستان قدس رضوی، رقم ۹۷۱ حکمت، من القرن الثامن، و «ور عثمانية، رقم ۳۸۹۴، وضع بين معقوفين و روجع الى سائر المخطوطات كمؤيدات في القرائة والاعداد و تثبيت النص وأتعبنا أنفسنا في ذلك وأرحنا كل قارئ كريم.

وكنا قد كتبنا مقدمة في أحوال ابن سينا و ذكر تصانيفه و بيان آرائه الفلسفية والدينية و مقارنة ماجاء في هذا الكتاب بما في غيره من مؤلفاته والآن روماً للاختصار تؤخر طبع ما نريد الى يوم أن نقدم لكتبه و رسائله في الالهيات بعون الله تعالى.

طهران، ۱۳۶۲/۹/۲۶، عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب المبدأ والمعاد، له، صنفه للشيخ ابى محمدبن ابراهيم الفارسى

الحمدلله رب‌العالمين و صلواته على نبيه سيدنا محمد و آله الطاهرين اجمعين. قال الشيخ الرئيس ابوعلى الحسين‌بن عبدالله بن سينا:

و بعد، فانّى أريد أن أدلَّ فى هذه المقالة على حقيقة ما عندالمشّائين المحصّلين من حال المبدأ والمعاد. فيتضمّن مقالتى هذه ثمرتى علمين كبيرين، أحدهما الموسوم بأنّه فى مابعدالطبيعة، والثانى العلم الموسوم بأنّه فى الطبيعيات؛ فانّ ثمرة العلم الذى هو فى مابعد الطبيعة هوالقسم المعروف منه بـ«اثو لوجيا» و هو فى «الربوبيّة» والمبدأ الأوّل، و نسبة الموجودات على ترتيبها إليه. و ثمرة العلم الذى فى الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الانسانية و أنّها ذات معاد.

و قسمتُ هذا الكتاب إلى مقالات ثلاث: المقالة الاولى فى إثبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديدالصفات التى تليق به. المقالة الثانية فى‌الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن أوّل موجود عنه إلى آخر الموجودات بعده. المقالة الثالثة فى‌الدلالة على بقاء النفس الانسانيّة والسعادة الحقيقيّة الآخريّة والتى هى سعادة مّا وغير حقيقية والشقاوة الحقيقية الآخريّة والتى هى شقاوة مّا وغير حقيقيّة.

و أتحرّىٰ فى هذه المقالاتِ أن أُوضِحَ ما أغلقوا، و أُعلِنَ ما ستروا وكتموا، و أجمَعَ ما فرّقوا، وأبسُطَ ما أجملوا بمقدارِ الوسع القاصِر الذى لمثلى، ممّن مُنِيَ بانقراضِ زمانِ العلماء، وانصرافِ الهمَم الى أغراضٍ شتّىٰ عن‌الحِكم، و تسلّطِ المقتِ علىٰ مَن تعاطىٰ مِن الحقيقةِ طرفاً؛ ثمّ كلالِ الحَدّ و انفلالِ الغَرب من خاطِر الممتحَنين بمثل محنتى والمدفوعين إلى ما دُفِعتُ إليه من نوائبِ الزمانِ، واللهُ المستعانُ، و به الحولُ والقوّةُ.

المقالة الأولیٰ

[فی اثبات المبدأ الأوّل للکلّ و وحدانیّته و تعدیدالصفات التی تلیق به]

[فصل ۱]

فی تعریفِ الواجبِ الوجودِ والممکنِ الوجود

إنّ الواجبَ الوجودِ هوالموجودُ الذی متیٰ فُرِضَ غیر مَوجودٍ عَرَضَ مِنهُ مُحالٌ؛ و إنّ الممکنَ الوجودِ هو الذی مَتیٰ فُرِضَ غیرَ موجودٍ او موجوداً لم یَعرِض مِنهُ مُحالٌ.

فالواجبُ الوجودِ هوالضروریُّ، والممکنُ الوجودِ هوالذی لاضرورةَ فیه بوجهٍ، ای لافی وجوده ولا فی عدمه. وهذا هو الذی نعنیه فی هذا الموضع بممکن الوجود. و إن کان قد یُعنیٰ بممکنِ‌الوجود ماهو فی‌القوّة، و یقال الممکنُ علی کلّ صحیح الوجود، وقد فُصِّلَ ذلک فی‌المنطق.

ثمّ إنّ الواجبَ الوجود قد یکونُ بذاته وقد یکونُ لا بذاته؛ والذی هو واجبُ الوجود بذاته فهو الذی لذاته، لالشیءٍ آخر، أیّ شیءٍ کان، صار محالاً فرضُ عدمِه؛ و إنّ الواجبَ الوجودِ لا بذاته هو الذی، لوضع شیء ما لیس هو، صار واجبَ الوجودِ؛ مثل أنّ الأربعةَ واجبةُ الوجود لا بذاتها؛ ولکن عند فرض اثنین واثنین؛ والاحتراقَ والاحراقَ واجبُ الوجود لا بذاته، ولکن عند فرضِ التقاءِ القوّةِ الفاعلةِ بالطبع والقوّةِ المنفعلةِ بالطبع، أعنی المحرِقة والمحترقة.

[فصل ۲]

فی أنّ واجبَ الوجود لا یکونُ بذاته و بغیره معًا

ولا یجوز أن یکونَ شیءٌ واحدٌ واجبَ الوجودِ بذاته و بغیره معًا، فانّه إن رفع غیره ذاک اولم یعتبر وجوده لم یخل: إمّا أن یبقیٰ وجوبُ وجوده علی حاله، فلا یکونُ وجوبُ وجوده بغیره؛ و إمّا أن لایبقیٰ وجوبُ وجوده علی حاله، فلایکونُ وجوب وجوده بذاته.

[فصل ۳]

فى أنّ واجبَ الوجود بغيره ممكنُ الوجود بذاته

و كلُّ ما هو واجبُ الوجود بغيره فانّه ممكنُ الوجود بذاته، لأنّ ما هو واجبُ الوجود بغيره فوجوبُ وجوده تابعٌ لنسبة مّا و إضافةٍ؛ والنسبةُ والاضافةُ اعتبارُهما غيرُ اعتبارِ نفسِ ذاتِ الشيء الذى له نسبةٌ و اضافةٌ، ثمّ وجوبُ الوجود إنّما يتقرّرُ باعتبار هذه النسبة.

فاعتبارُ الذاتِ وحدها لايخلو: إمّا أن يكونَ مقتضياً لوجوبِ الوجودِ، او مقتضياً لا مكانِ الوجودِ، او مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوزُ أن يكونَ مقتضياً لامتناع الوجود، لأنّ كلَّ ما امتنع وجودُه بذاته لم يوجد، ولا بغيره، و لا أن يكونَ مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إنّ ما وجب وجودُه بذاته استحال وجوبُ وجوده بغيره.

فبقى أن يكونَ باعتبار ذاته ممكنَ الوجود، و باعتبار ارتفاع النسبة الى ذلك الغير واجبَ الوجود، و باعتبار قطع النسبة التى إلى ذلك الغير ممتنعَ الوجود، و ذاتُه بذاته بلا شرط ممكنةُ الوجود، فقد بان أنّ كلّ واجبِ الوجودِ بغيره فهو ممكنُ الوجودِ بذاته.

[فصل ۴]

فى أنّ ممكنَ‌الوجود بذاته إنّما يوجد بأن يجب وجوده بغيره

وهذا ينعكسُ فيكونُ كلُّ ممكن الوجود بذاته فانّه إن حصل وجوده كان واجب‌الوجود بغيره، لأنّه لا يخلو: إمّا أن يصحَّ له وجود بالفعل و إمّا أن لا يَصحَّ له وجود بالفعل؛ و محالٌ أن لا يَصحَّ له وجود بالفعل، و إلاّ كان ممتنع الوجود، فبقى أن يصحَّ له وجود بالفعل. فحينئذٍ إمّا أن يجب وجودُه و إمّا أن لا يجبَ وجودُه؛ فان لم يجب وجودُه فهو بعدُ ممكنُ الوجود لم يتميّز وجودُه عن عدمه.

ولا فرق بين هذه الحالة منه والحالة الأُولى، لأنّه قد كان قبل‌الوجود

ممكنَ الوجود، والآن هو بحاله كما كان.

فان وُضِعَ أنّ حالاً تجدّدت فانّ السؤالَ عن تلك الحالِ ثابتٌ: انّه ممكنُ الوجود او واجبُ الوجود؟ فان كان ممكنَ الوجودِ فانّ تلك الحالَ كانت قبلُ أيضًا موجودةً على إمكانها، فلم تتجدد؛ و إن وجبَ وجودُها وهي موجبةٌ للأوّل فقد وجبَ لهذا الأوّلِ وجودُ حاله، وليست تلك الحالُ إلاّ خروجَه إلى الوجود، فخروجهُ إلى الوجود واجبٌ.

و أيضاً فانّ كلّ ممكنِ الوجود فامّا أن يكونَ وجودُه بذاته او يكونَ بسبب ما؛ فان كان بذاتِه فذاتُه واجبةُ الوجود، لا ممكنةُ الوجود، وإن كان بسبب، فامّا أن يجبَ وجودُه مع وجود السببِ، و إمّا أن يبقىٰ على ما كان عليه قبل وجودالسَبَب، و هذا محالٌ؛ او لم يوجد السببُ، و هذا محال، فيجبُ إذاً أن يجبَ وجودُه مع وجودالسبب، فكلُّ ماكان ممكنَالوجود بذاته فهو إنّما يكونُ واجبَالوجود بغيره.

[فصل ۵]

في أنّه لا يجوزُ أن يكونَ إثنانِ يحدثُ منهما واجبُ وجودٍواحد، ولا كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجودِ بالآخر، ولا في واجبِ الوجودِ كثرةٌ بوجهٍ منالوجوه

ولا يجوزُ أن يكونَ شيئّان إثنان ليس هذا هوذاك ولاذاك هذا، و كلُّ واحدٍ منهما واجبُ الوجود بذاته و بالآخر، فقد بيّنا أنّ واجبَ الوجودِ بذاته لا يكونُ واجبَ الوجودِ بغيره.

ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما واجبَ الوجود بالآخر، حتى يكونَ «ا» واجبَ الوجودِ بـ «ب» لا بذاته و «ب» واجبَ الوجود بـ «ا» لا بذاته، و جملتُهما واجبَ وجودٍ واحدٍ؛ و ذلك لأنّ اعتبارَهما ذاتين غيرُ اعتبارِهما متضائفين. و لكلّ واحدٍ منهما وجوبُ وجود لا بذاته فكلُّ واحدٍ منهما ممكنُ الوجودِ بذاته، و لكُلّ ممكنِ الوجودِ بذاته علّةٌ في وجوده أقدمُ منه، لانّ كلَّ علّةٍ أقدمُ في وجوبِ الذاتِ منالمعلولِ، و إن لم يكن فيالزمان؛ فلكلّ واحدٍ منهما

شيءٌ آخر يقرن به أقدمُ من ذاته، وليس ذاتُ أحدِهما أقدمَ من ذاتِ الآخر على ما و صفنا؛ فلهما إذاً عللٌ خارجةٌ عنهما أقدم منهما. فليس إذاً وجوبُ وجودِ كلِّ واحدٍ منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلّة الخارجةِ التي أوقعتِ العلاقةَ بينهما.

و أيضاً فانّ مايجبُ وجودُه بغيره فوجودُه متوقّفٌ على وجودِ ذلك الغير و متأخّرٌ عنه بالذات. ثمّ من المستحيل أن تتوقّفَ ذاتٌ في أن تُوجَد على ذاتٍ تُوجَدُ بها، فكأنّها متوقّفةٌ في الوجودِ على وجودِ نفسِها. فان كان وجودُ نفسِها يكونُ لها بذاتِها فهي غَنيّةٌ عن الغير، و إن كان لايكونُ حتّى يكونَ غيرٌ لايكونُ إلاّ بعدَ وجودِها، فوجودُها متوقّفٌ على أمر بعد وجودِها بالذاتِ، فوجودُها محالٌ.

و نقول أيضاً: إنَّ واجبَ الوجود لايجوزُ أن يكون لذاته مبادٍ تجتمعُ فيتقومُ بها واجبُ الوجود، لا أجزاءُ كميّةٌ ولا أجزاءُ حدّ و قولٍ ، سواء كانت كالمادّة والصورة او كانت على وجهٍ آخر، بأن يكونَ أجزاءُ القولِ الشارح لمعنى اسمه يدلُّ كلُّ واحد منهما على شيءٍ هو في الوجودِ غيرُ الآخر بذاته. و ذلك لأنّ كلَّ ما هذه صفتُه فذاتُ كلّ جزءٍ منه ليس هو ذاتَ الآخر ولا ذاتَ المجتمع، فامّا أن يصحّ لكلّ واحد منهما وجودٌ مفردٌ ولا يصحُّ للمجتمع وجودٌ دونهما فلا يكونُ المجتمعُ واجبَ الوجود؛ او يصحُّ ذلك لبعضِهما، و لكنّه لايصحُّ للمجتمع وجودٌ دونَه؛ فمالم يصحّ له من المجتمع والأجزاء الأُخرىٰ فليس بواجب الوجود، بل واجبُ الوجود هو الذي يصحُّ له.

و إن كان لا تصحُّ لتلك الأجزاء مفارقةُ الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقةُ الاجزاء و تعلّقُ وجود كلّ واحد بالآخر، وليس واحد بالذات أقدم، فليس شيءٌ منها بواجبِ الوجودِ؛ فقد أوضحنا هنا على أنّ الأجزاء بالذاتِ أقدمُ من الكلّ، فتكونُ العلّةُ الموجبةُ للوجودِ تُوجِبُ الأجزاءَ أوّلاً، ثمّ الكلَّ، فلا يكونُ شيءٌ منها واجبَ الوجود.

وليس يمكنُنا أن نقول: إنّ الكلَّ أقدمُ بالذات من الأجزاء، فهو إمّا متأخّر،

و إمّا معاً؛ و كيف كان فليس بواجبِ الوجود.

فقد اتّضح من هذا أنّ واجبَ الوجودِ ليس بجسم، ولا مادّةِ جسم، ولا صورة جسم، ولا مادّةٍ معقولةٍ لصورةٍ معقولةٍ، ولا صورةٍ معقولةٍ فى مادّةٍ معقولةٍ، ولا له قسمةٌ، لا فى الكم، ولا فى المبادى، ولا فى القول؛ فهو واحدٌ من هٰذه الجهاتِ الثلاثِ.

[فصل ۶]

فى أنّ واجبَ الوجودِ بذاتِه واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه

و نقولُ: إنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته، وإلاّ فان كان من جهةٍ واجبَ الوجود و من جهةٍ ممكنَ الوجود، فكانت تلك الجهةُ تكونُ له ولا تكونُ له؛ ولا يخلو عن ذلک و كلُّ واحدٍ منهما بعلّةٍ يتعلّقُ الأمرُ بها ضرورةً كانتْ ذاتهُ متعلّقةَ الوجود بعلّتى أمرين لا يخلوا منهما، فلم يكن واجبَ الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلّتين، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، او كان كلاهما وجودين.

فبيّن من هذا أنّ الواجبَ الوجودِ لا يتأخّرُ عن وجوده وجودٌ مُنتَظَرٌ، بل كلُّ ما هو ممكنٌ له فهو واجبٌ له، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ، و لا له طبيعةٌ منتظرةٌ، ولا علمٌ منتظرٌ، ولا صفةٌ من الصفات التى تكونُ لذاته منتظرةً.

[فصل ۷]

فى أنّ واجبَ الوجودِ معقولُ الذات و عقل الذات، و بيانِ أنّ كلَّ صورةٍ لا فى مادّة فهى كذلک، و أنّ العقلَ والعاقلَ والمعقولَ واحدٌ

و نقولُ أيضاً: إنّ واجبَ الوجودِ معقول الذات غير محسوسِ الذاتِ البتة، لأنّه ليس بجسم، ولا فى مكان، ولا حامل للعوارض التى تحملها الأجسامُ، ولأنّ ماهيّته ليست فى مادّةٍ، فماهيّتهُ معقولةٌ بالفعل؛ و ذلک لأنّا سنُوضحُ بعدُ أنّ الصورةَ المعقولةَ لكل ماهيّةٍ فارقتِ المادّةَ وفارقت علائقَ المادّة، فان كان ذلک

بتجريدالعقل فليست كانت معقولةً بذاتها بـالفعل، بـل بـالقوّة، كـهذه الاجسام الطبيعيّة والصناعيّة؛ و إن كان هذا المعنيٰ لها بذاتها، فـذاتُها مـعقولةٌ بـالذات، و وجودُها فيالعقل بالقوّة هوالعقلُ بالفعل، فانّ العقلَ بالفعلِ هو صورةٌ كلّيّةٌ مجرّدةٌ عنالمادّةِ والعوارضِ التي تعرضُ لها بسببِ المادّة، زيادةً عليٰ مالها بالذات؛ فانّ الصور التي فيالخيال والذكر منتزعةٌ عن موادّها؛ ولكن مـعالعـوارض التي لهـا من‌المادّة، فانّ صورةَ زيدٍ فيالخيالِ هو علي قدره مـن‌الطول والعرض، واللون، في وضع مّا وأيـن، و هٰذه عوارضُ عرضت لانسانـيّته، ليس شيءٌ مـنها يـقتضيه ماهيّتُه الذاتيّةُ، والاّ لاشترك الكلُّ فـيها؛ بـل إنّـما عرضت له بسببِ المادّةِ التي قبلتِ الانسانيّةَ مع هذه اللوازم.

و أمّا القوّةُ العقليّةُ فانّها تـنقُصُ عن مـاهيّاتِ الأشياءِ هٰذهِ اللوازمَ كـلّها و تُجَرِّدُها مَحضَةً، بحيثُ إذا كانتِ الماهيّةُ كثرةً تحتها صلحـت لأن تشتركَ فـيها، فلا يكونُ للانسانِ المعقولِ مقدارٌ في طول و عرض و لون، ولا وضع ولا أين؛ ولو كان له شيءٌ مـن هذا لم يُـحمَل علي مـاليس له ذلك الطولُ، والعـرضُ، واللونُ، والأينُ، والوضعُ.

وكلّ صُورةٍ مجرّدةٍ عن‌المادّةِ والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صيّرته عقلاً بالفعل، لابأنّ العقل بالقوّة يكون منفصلاً عنهـا انـفصالَ مـادّةِ الأجسام عن صورتها، فانّه إن كان منفصلاً بالذات عنها و يعقلها كان ينال مـنها صورة أُخـريٰ معقولة. والسؤالُ في تلك الصورةِ كالسؤالِ فيها، وذهب الأمرُ إلي غير نهايةٍ.

بل أُفَصِّلُ هٰذا و أقولُ: إنّ العقل بـالفعل إمّـا أن يكونَ حينئذٍ هذه الصورة، اوالعقل بالقوة التي حصل له هذه الصورة، او مجموعهما.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوّة هوالعقـل بـالفعل لحصو لهـما له، لأنّـه لايخلو ذاتُ العقل بالقوّة إمّا إن تَعقِلَ تلك الصورةَ اولا تعقلها. فان كان لا تعقل تلك الصورةَ فلم تخرج بعدُ إلي الفعل، و إن كـان تـعقل تـلك الصورةَ فـامّا أن

تعقلها بأن تحدث لذاتِ العقلِ بالقوّة منها صورةٌ أُخرىٰ، و إمّـا أن تـعقلها بـأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط.

فان كان إنّما تَعقِلُها بان تحدثَ له منها صورةٌ أُخرىٰ ذهب الأمرُ إلىٰ غير النهاية. و إن كان تَعقِلُها بأنّها موجودةٌ له: فـامّا على الاطـلاق، فـيكونُ كـلُّ شيءٍ حصلت له تلك الصورةُ عقلاً، و تـلك الصورةُ حـاصلةٌ للمادّة و حـاصلةٌ لتلك العوارض التى تقترنُ بها فـى المادّةِ، فـيجبُ أن تكونَ المادّةُ والعـوارضُ عقـلاً بمقارنةِ تلك الصورة، فانّ الصورةَ المعقولةَ موجودةٌ فى الأعيانِ الطبيعيّة، ولكن مخالطةً لغيرها لامجرّدةً. والمخالطُ لايعدمُ المخالطَ حقيقة ذاته.

و إمّا لا على الاطلاق، ولكن لأنّها مـوجودةٌ لشيءٍ مـن شأنـه أن يـعقل، فحينئذٍ إمّا أن يكونَ معنى «أن يعقل» نفسَ وجودِها، فـيكونُ كـأنّه قـال: لأنّـها موجودةٌ لشيءٍ من شأنه أن توجد له، و إمّا أن يكونَ مـعنى «أن يـعقل» ليس نـفسَ وجودِ هٰذه الصورة لهُ، و قد وُضِعَ نَفسُ وجودِ هٰذِهِ الصورة له. هٰذا خلفٌ.

فاذاً ليس أن يعقل بهذه الصورة نفسَ وجودِها للعقـلِ بـالقوّة، ولا وجـودَ صورةٍ مأخوذةٍ عنها؛ فاذاً ليس العقلُ بالقوّة هو العقلَ بالفعل البتة، إلاّ أن لا يُوضَعَ الحالُ بينهما حالَ المادّةِ والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقلُ بالفعل هاهنا هٰذه الصورةَ نفسَها ، فيكون العقلُ بالقوّة لم يخرج إلى الفعلِ، لأنّه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلٌ لها، و وُضِعَ لها العقلُ بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقلُ بـالقوّة ليس عقـلاً بـالفعل، بـل موضوعاً للعقل بالفعل و قابلاً؛ فليس عقلاً بالقوّة، لأنّ العقل بـالقوّة هو الذى مـن شأنه أن يكونَ عقلاً بالفعلِ. فليس هاهنا شيءٌ هو عقلٌ بالقوّة.

أمّا الذى يجرى مجرى المادّة فقد بيّنا، و أمّا الذى يجرى مـجرى الصورة فان كان عقلاً بالفعلِ فهو عقلٌ بالفعلِ دائماً، لا يمكنُ أن يوجد وهو عقلٌ بالقوّة.

ولا يجوز أن يكونَ هٰذا العقلُ بالفعل مجموعَهما، لأنّه لا يخلو: إمّا أن يَعقِلَ

ذاته او غير ذاته. ولا يجوزُ أن يعقل غير ذاته، لأنّ ما هو غيرُ ذاته إمّا أجزاءُ ذاته، وهي المادّةُ والصورةُ المذكورتان، او شيءٌ خارجٌ عن ذاته.

فان كان شيئاً خارجاً عن ذاته فهو يعقلُه بأن يقبلَ صورتَه المعقولة، فيحلُّ منها محلَّ المادّة؛ ولاتكون تلك الصورةُ هي الصورةَ التي نحنُ في بيانِ أمرِها، بل صورةٌ أخرىٰ بها يصير عقلاً بالفعل.

و أيضاً إنّا نَضَعُ هاهنا الصورةَ التي بها يصيرُ العقلُ بالفعلِ بهذه الصورة؛ ثمّ مع ذلک فانّ الكلامَ في المجموع مع تلک الصورةِ الغريبةِ ثابتٌ.

ولا يجوز أن يكون أجزاءَ ذاته أيضاً. لانّه إمّا أن يعقل الجزء الذي هو كالمادّة، او الجزء الذي هو كالصورة، او كلاهما؛ وكلٌّ واحدٍ من هذه الاقسام إمّا أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادّة، او بالجزء الذي هو كالصورة او كلاهما.

و أنتَ إذا تعقّبتَ هٰذه الأقسام بان لک الخطأ في جميعها، فانّه إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذي هو كالمادّة بالجزء الذي كالمادّة. فالجزء الذي كالمادّة عاقل لذاته و معقول لذاته؛ ولا منفعةَ للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذي كالمادّة بالجزء الذي كالصورة، فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوّة، والجزء الذي كالمادّة هو المبدأ الذي بالفعل و هذا عكس الواجب.

و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذي كالمادّة بالجزئين جميعاً، فصورةُ الجزء الذي كالمادّةِ حالّةٌ في الجزء الذي كالمادّة و في الجزء الذي كالصورة فهي أكبرُ من ذاتِها، هذا خلفٌ.

واعتبر مثلَ هذا في جانبِ الجزء الذي كالصورة. وكذلک إن وُضِعَ أنّه يُعقَلُ كلُّ جزءٍ بكلِّ جزءٍ، فقد بطل إذاً الأقسامُ الثلاثةُ وصحَّ أنّ الصورةَ العقليّةَ ليست نسبتُها الى العقلِ بالقوّةِ نسبةَ الصورةِ الطبيعية إلى الهيولى الطبيعيّة، بل هي إذا حلّتِ العقلَ بالقوّة اتّحدتا ذاتاهما شيئاً واحداً، فلم يكن قابلٌ ومقبولٌ

متميّزي الذات، فيكونُ حينئذٍ العقلُ بالفعل بالحقيقةِ هي الصورةَ المجرّدةَ المعقولةَ.

وهٰذه الصورةُ إذا كانت تجعلُ غيرَها عقلاً بالفعلِ بأن تكونَ له، فان كانت قائمةً بذاتها فهي أولىٰ بأن تكونَ عقلاً بالفعل، فانّه لو كان الجزءُ من النار قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يُحرِق، والبياضِ لو كان قائماً بذاتِه لكان أولىٰ بأن يفرّق البصر.

وليس يجبُ للشيء المعقولِ أن يعقله غيرُه لامَحالةَ، فانّ العقلَ بالقوّةِ يعقلُ لامحالة ذاتَه أنّه هو الذي من شأنه أن يعقلَه غيرُه.

فقد اتّضح من هذا أنّ كلَّ ماهيّةٍ جُرِّدَت عن المادّةِ وعوارضِ المادّةِ فهي معقولةٌ بذاتِها بالفعلِ، وهي عقلٌ بالفعلِ، ولايحتاج في أن تكونَ معقولةً إلى شيءٍ آخر يعقلها.

ولهذا براهينُ مغفولةٌ تركناها واعتمدنا الأظهرَ منها، فقد ظهر إذاً أنّ الواجبَ الوجودِ بذاته يجبُ أن يكونَ معقولاً لذاتِه وعاقلاً بذاته بالفعل، وكلّ ماهيّةٍ مُجرّدةٍ عن المادّةِ فهي لذاتِها جليّةٌ؛ ومالها بذاتِها فليس بالقياس إلى غيرها فقط، بل بالقياس الى كلّ شيءٍ، أوّلاً ذاتِها، ثم غيرِها؛ فان لم يظهر لشيءٍ فلضعفِ قبولِه لتجلّيها.

[فصل ٨]

في أنّ واجبالوجود بذاته خير محض

وكلُّ واجبِ الوجودِ بذاته فانّه خيرٌ محضٌ وكمالٌ محضٌ، والخيرُ بالجملةِ هو مايتشوّقه كلُّ شيء ويتمّ به وجودُه. والشرُّ لاذاتَ له، بل هو إمّا عدمُ جوهر وامّا عدمُ صلاح حال لجوهر، فالوجودُ خيريّةٌ، وكمالُ الوجود خيريّة الموجود.

والوجودُ الذي لايقارنُه عدمٌ ــ لاعدمُ جوهرٍ ولاعدمُ شيءٍ للجوهرِ، بل هو دائماً بالفعل ــ فهو خيرٌ محضٌ. والممكنُ الوجودِ بذاته ليس خيراً محضاً، لأنّ ذاتَه بذاتِه لايجبُ له الوجودُ، فذاتُه بذاته تحتملُ العدمَ؛ وما احتمل العدمَ بوجهٍ مّا فليس من جميع جهاتِه بريئاً من النقص والشرّ. فاذاً ليس الخيرُ المحضُ إلاّ

الواجبَ الوجودِ بذاته.

وقد يقال أيضاً «خيرٌ» لما كان نافعاً ومفيداً لكمالاتِ الأشياء؛ وسنُبيِّنُ أنّ الوجبَ الوجودِ يجبُ أن يكونَ لذاته مفيداً لكلّ وجودٍ ولكلّ كمالِ وجودٍ، فهو من هذه الجهةِ خيرٌ أيضاً لايدخله شرّ ولانقصٌ.

[فصل ٩]

فى أنّ واجبالوجود بذاته حقّ محض

فكلُّ واجبِالوجودِ فهو حقّ محضٌ، لأنّ حقيقةَ كلّ شيء خصوصيّةُ وجودهِ الذى يثبتُ له، فلا أحقَّ إذاً من الواجبِ الوجودِ؛ وقديقال حقّ أيضاً لمايكون الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، فلا أحقَّ بهذه الحقيقةِ ممّا يكونُ الاعتقادُ بوجودِه صادقاً، ومع صدقه دائماً، ومع دوامه لذاتِه لالغيره.

[فصل ١٠]

فى أنّ نوع واجب الوجود لايقال على كثيرين، فذاته لذلک تامّة

ولايجوزُ أن يكونَ نوعُ واجبِ الوجودِ لغير ذاته، لأنّ وجودَ نوعه له: إمّا أن يقتضيه ذاتُ نوعِه، اولا يقتضيه ذاتُ نوعِه، بل يقتضيه علّةٌ. فان كان معنىٰ نوعِه له لذاتِ معنى نوعه، لم يوجد إلاّ له، و إن كان لعلّةٍ، فهو معلولٌ ناقصٌ وليس بواجبِ الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهيّةُ المجرّدةُ عن المادّةِ لذاتين، والشيئانِ إنّما يكون اثنين إمّا بسبب المعنى وإمّا بسبب الحامل للمعنى وإمّا بسببالوضع والمكانِ او بسببِ الوقتِ والزمانِ، وبالجملةِ لعلّةٍ من العلل؛ فكلُّ اثنينِ لايختلفانِ بالمعنىٰ، فانّما يختلفانِ بشيءٍ غير المعنىٰ. فكلُّ معنىً موجودٍ بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلّقُ الذاتِ بشيءٍ ممّا ذكرناه من العللِ ولواحق العللِ، فليس بواجبِ الوجودِ.

وأقول قولاً مرسلاً: إنّ كلَّ ماليس اختلافه إلاّ لمعنى ولايجوز أن يتعلّق إلاّ

بذاته فقط. فلايخالفُ مثلَه بالعدد. فلايكونُ إذاً لهُ مثلٌ، لأنّ المثلَ مُخالفٌ بالعدد.

فبيّن من هذا أنّ واجبَ الوجودِ لانِدّ لهُ، ولامثلَ، ولاضدَّ، لأنّ الأضداد متفاسدةٌ ومشتركةٌ في الموضوع، وهو واجبُ الوجود، بريءٌ عن المادّةِ.

[فصل ١١]

في أنّ واجبَ الوجود واحدٌ من وجوهٍ شتى، والبرهان على أنّه لايجوز أن يكون إثنان واجبي‌الوجود

وأيضاً فهو تامُّ الوجودِ، لأنّ نوعَه له فقط. فليس من نوعه شيءٌ خارجاً عنه. وأحدُ وجوهِ الواحدِ أن يكونَ تامّاً. فانّ الكثير والزائد لايكونان واحدين.

فهو واحدٌ من جهةِ تماميّة وجوده؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ حدّه له؛ وواحدٌ من جهةِ أنّه لاينقسمُ، لابالكمِ، ولابالمبادي المقوّمة له، ولا بأجزاء الحدّ؛ وواحدٌ من جهةِ أنّ لِكلِّ شيءٍ وحدةً تَخُصُّه وبها كمالُ حقيقتِه الذاتيّة. وأيضاً فهو واحدٌ من جهةٍ أُخرىٰ، وتلك الجهةُ هو أنّ مرتبتَه من الوجودِ ـ وهو وجوبُ الوجود ـ ليس إلاّ له.

ولايجوزُ أن يكونَ وجوبُ الوجود مشتركاً فيه. ولنُبرهن على هذا فنقولُ: إنّ وجوبَ واجبِ الوجود: إمّا أن يكونَ شيئاً لازماً لماهيّةٍ، تلك الماهيّةُ هي التي لها وجوبُ‌الوجود. كما نقولُ للشيء: إنّه مبدأ، فيكونُ لذلك الشيء ذاتٌ وماهيّةٌ، ثمّ يكونُ المبدأُ لازماً لتلك الذاتِ. كما أنّ إمكانَ الوجودِ قديُوجَدُ لازماً لشيءٍ له في نفسه معنىً، ونقولُ: ممكن الوجود، لشيءٍ له في نفسه معنىً، مثل أنّه جسمٌ اوبياضٌ اولونٌ، ثم هو ممكنُ الوجود. [وإمكانُ الوجودِ يلزمُه] ولايكونُ داخلاً في حقيقته.

وإمّا أن يكونَ واجبُ‌الوجود بنفسِ كونِه واجبَ‌الوجود هو واجب‌الوجود، ويكونَ نفسُ وجوبِ‌الوجودِ طبيعةً كليّةً ذاتيّةً له. فنقولُ أوّلاً: إنّه لايمكنُ أن يكونَ وجوبُ‌الوجودِ من‌المعاني اللازمةِ لماهيّتِه، فانّ تلك الماهيّةَ حينئذٍ تكونُ

سبباً لوجوبِ الوجودِ، فيكونُ وجوبُ الوجودِ مستعلّقاً بسببٍ، فلا يكونُ وجوبُ الوجود موجوداً بذاته.

وبعد هذا فتلك الماهيّةُ إمّا أن تكونَ بعينها لكليهما فيكون نوعُ وجوبِ الوجودِ مشتركاً فيه، وقد ابطلنا هذا، اويكون لكلّ ماهيّةٍ أُخرىٰ.

فان لم يشتركا في شيءٍ لم يجب أن يكونَ كلٌّ واحدٍ منهما قائماً لا في موضوع، وهو معنى الجوهريّة المقسول عليهما بالسويّة ليس لأحدهما أوّلاً ولا للثاني آخراً، فلذلك هو جنس لهما، فاذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً في موضوع، فيكون غيرَ واجبِ الوجود.

وإن اشتركا في شيءٍ ثمّ كان لكلّ واحدٍ منهما بعده معنىً على حدته تتمُّ به ماهيّته ويكون داخلاً فيها، فكلٌّ واحدٍ منهما ينقسمُ بالقول وقد قيل: إنّ واجبَ الوجودِ لاينقسمُ بالقول، فليس ولا واحدٌ منهما واجبَ الوجودِ.

وإن كان لأحدهما مايشتركانِ فيه فقط وللثاني معنىً زائدٌ عليه، فامّا الأوّلُ فيفارقُه بعدمِ هذا المعنى ووجودِ ذلك المعنى المشتركِ فيه بشرطِ تجريده وعدم مالغيره. وهذا يجوز، ولكن يكون الثاني مركّباً غيرَ واجبِ الوجودِ، ويكون هذا هو الواجب الوجود وحده، ويكون المعنى المشترك فيه لايوجبُ وجوبَ وجودٍ إلاّ أن يشترط عدمُ ماسواه، من غير أن تكون تلك الأعدامُ وجوداتِ أشياء وذواتاً. وإلاّ ففي شيء واحد أشياء بلانهايةٍ موجودةٌ، لأنّ في كلّ شيء أعدامَ أشياء بلانهايةٍ.

ومع هذا كلّه فانّ كلَّ مايجبُ وجودُه فليس يجبُ وجودُه بما يُشارِكُ به غيرُه ولايتمُّ به وحده وجودُ ذاتِه، [بل إنّما يتمّ وجوده بجميع مايشارك به غيره وبمايتم به وجود ذاته].

فالذي يتمُّ به وجوده ويزيد على مايشترك غيره: فامّا أن يكونَ ذلك شرطاً في نفسِ وجوبِ الوجود، وإمّا أن لايكونَ. فان كان ذلك كلّهُ شرطاً في

نفسِ وجوبِ الوجود وجب أن يكونَ لكلِّ واجبِ الوجوْد، فكلُّ ما يوجد لكلِّ واحدة من الماهيّتين يوجد للأُخرىٰ. فلايكونُ بينهما انفصالٌ بَتّةً بمقوّم، وقد وضع بينهما اختلافٌ في النوع، هذا خلفٌ.

وأمّا إن لم يكن شرطاً في نفسِ وجوبِ الوجودِ ــ ومالیس بشرطٍ في شيء فالشيءُ يتمُّ دونَه ــ فوجوبُ الوجود يتمُّ دونَ ما اختلفافيه، فيكون ما اختلفا فيه عارضاً لوجوبِ الوجود، وهما متّفقان في ماهيّة وجوبِ الوجود ونوعيّتِه، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف.

فان جُعِلَ الشرطُ في وجوب الوجود أحدَهما لا بعينِه فليس أحدُهما بعينه شرطاً. فتساويا في أنّه ليس أحدُهما شرطاً، فكيف يكون أحدُهما لا بعينه شرطاً؟

فان قال قائل: هذا مثلُ المادّة فانّها ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدُّها ولكن أحدهما لا بعينه، او مثل أنَّ اللون لا يستقرّ وجوده إلاّ أن يكون سواداً اوبياضاً لا بعينه ولكن أحدهما.

فقد ذهب عليه الفرقُ: أمّا المادّة فاحدى الصورتين لها بعينها شرطٌ في زمان، والأُخرىٰ ليست بشرطٍ في ذلك الزمان، وفي الزمان الآخر لها الصورةُ الأُخرىٰ شرطٌ بعينها، والأُولىٰ ليست بعينها؛ وكلُّ واحدة منهما في نفسها ممكنة لها إذا أُخذت مطلقةً بلاشرط؛ والمادّة ممكنة أيضاً. فاذا وجبت وجبت بعلّةٍ إحدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ماكانتِ الحالُ، فانّ المادّةَ سواء كانت إحداهما شرطاً في وجوبها بعينها او إحداهما لا بعينها فلها شرطٌ في الوجوب غيرُ نفسِ طبيعتِها، ولوكان لوجوبِ الوجود شرطٌ متعلّقٌ بشيء خارج عنه لما كان وجوبُ وجودٍ بالذات.

وأمّا اللونيّةُ فليست تصير لونيّةً بسوادٍ اوبياضٍ، بل هي لونيّة بأمر يعمُّهما، لكن لاتُوجَدُ مُفردةً إلاّ مع فصل كلّ واحد منهما، فليس ولا واحدٌ من الأمرين للّونيّة بشرطٍ في اللونيّة، ولكنّه شرط في الوجود، ثمّ في كلّ زمانٍ وفي كلّ مادّة،

فالشرط أحدهما بعينه لاالآخر.

فهٰذه اللونيّةُ التي بحسبِ هذا الزمانِ وبحسبِ هٰذه المادّة إنّمايُوجِدُها فصلُ السوادِ، وتلک الأُخرىٰ إنّما يُوجِدُها فصلُ البياض. واللونيّةُ المطلقةُ إمّا أن لايكونَ ولا واحدٌ منهما شرطاً في وجودها البتّة، اويكونَ اجتماعُهما معاً شرطاً في وجودها، فيكونُ كلٌّ واحد منهما شرطاً في وجودها، على أنّه بعضُ الشرطِ لاشرطٌ تامٌ، والشرطُ التامُّ هواجتماعُهما.

وبالجملة فانّ الشيءَ الواحدَ من جهةٍ واحدةٍ يكونُ شرطُه شيئاً واحداً، لاأيّ شيءٍ اتّفق؛ إنّما يكونُ هذا إذا كان له جهتان، ولكلّ جهةٍ شرطٌ بعينه، فلايخلو عنهما، فلايتعلّق بأحدهما بعينه، بذاته، بل باتّفاق سببِ جهتِه. وأمّا ذاتُه بذاته فلاشرط له إلاّ الواحد. كما أنّ اللونيّةَ شرطُها بذاتها شيءٌ واحدٌ، وشرطُها في جهاتِ وجودِها أمور، فكلُّ وقت يكون له شرط بعينه.

وكما أنّ اللونيّةَ في أنّها لونيّةٌ ليس أحدُ الأمرين بعينه وغير عينه شرطاً لها في ماهيّة لونيّتها بل في إنيّة لونيّتها وحصولها بالفعل، كذلک يجبُ أن لايكونَ أحدُ الأمرين شرطاً في وجوبِ الوجودِ، من جهة ماهيّة كونه وجوب الوجود، بل من جهة إنيّته، فتكون انيّة وُجوب الوجود غيرَماهيّته وهذا خلفٌ. فانّه يلزم أن يكونَ واجبُ الوجود يطرأ عليه وجودٌ ليس له في حدّ نفسه، كمايطرأ على الانسانيّة والفرسيّة، وكما في اللونيّة.

بل كما أنّه يجوزُ أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ في اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، كذلک لوجوبِ الوجود في أنّه وجوبُ الوجود.

وكما أنّ أحَدَ الأمرين بغير شرط اللونيّة يصير شرطاً للّونيّة عند حدوثِ علّةٍ معيّنةٍ وحالةٍ معيّنةٍ للّونيّة، وإنّما يجوز أن يقال: إنّ أحدهما لابعينه شرطٌ في اللونيّة، لالنفس اللونيّة، بل لاختلاف وجودات اللونيّة، فكذلک إن كان لوجوب

الوجود أحدُ الفصلين لابعينه شرطاً فيجب أن يكون لالأنّه وجوب‌الوجود، فيكونُ وجوبُ‌الوجود مستقرّراً دونه غيرمسحتاج إليه، ولكنّه شرطٌ لاختلاف عوارض وجوب‌الوجود وقد قلنا إنّ وجوب‌الوجود لاتلحقه أحوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب‌الوجود، هذاخلفٌ.

ثم اللونيّة حقيقة معلولة، فيجب أن يلحقها شرائط بعد اللونيّة بها توجد مختلفةً. ووجوبُ‌الوجود لايلحقه شرطٌ بعد وجوب‌الوجود به‌توجد.

فقد بان أنّه ليس ولا واحدٌ من خاصيّتي الماهيتّين المذكورتين شرطاً فـي وجوب‌الوجود بوجه من الوجوه، لابعينه ولا لا بعينه؛ فقد بطل أن يكون وجود الوجود مشتركاً فيه على أن يكون لازماً، ونقول: ولا على أن يكون ذاتيّاً مقوّماً لماهيّة الشيء. وهذا أظهر، فانّ وجوب‌الوجود إذا كان طبيعةً بنفسها فليكن «ا» ثم انقسمت في كثيرين: فامّا أن تنقسم في مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا، او تنقسم في مختلفين بالنوع، فتنقسم بفصول فلتكن هي «ب» و «ج»، وتلك الفصول لاتكون شريطة في أن يستقرّر وجوبُ الوجود، وإن لم يكن هناك وجوبُ‌الوجود لازماً. وهاهنا وهو نفسُ طبيعةٍ مقرّرة أظهرُ، فانّ طبيعة وجوب‌الوجود إن كانت تحتاج إلى «ب» و «ج» حتّى يكون وجوب‌الوجود، فطبيعةُ وجوب‌الوجود ليست طبيعةَ وجوب‌الوجود. هذا خلفٌ.

وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتّى يتقرّر وجودهما، لأنّ تلك طبايع معلولة. وانّما يحتاجان الى الفصول، لافي نفس الحيوانيّة واللونيّة المشتركة فيهما، بل في الوجود. وهاهنا فوجوب‌الوجود هو مكانُ اللونيّة والحيوانيّة، فكما أنّ ذينك لايحتاجان الى فصول في أن يكونا لوناً او حيواناً فكذلك هذا لايحتاج الى الفصول في أن يكون وجوب‌وجود. ثمّ وجوب‌الوجود ليس له وجودٌ ثان يحتاج اليه، كما هُناك يحتاج بعد اللونيّة والحيوانيّة إلى الوجود اللازم للّونيّة والحيوانيّة.

فقد ظهر أنّه لايمكن أن يكون وجوب‌الوجود مشتركاً فيه، لا ان كان لازماً لطبيعةٍ ولا ان كان طبيعةً بذاته. فاذاً واجبُ الوجود واحدٌ أيضاً، لا بالنوع فقط او بالعدد اوعدم‌الانقسام اوالتمام، بل في أنّ‌وجوده ليس‌بغيره، وإن‌لم‌يكن من‌جنسه.

ولا يجوز أن يقال: إنّ واجبي‌الوجود لايشتركان في شيء، كيف وهما يشتركان في وجوب‌الوجود ويشتركان في البراءة عن الموضوع. فان كان وجوبُ‌الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامُنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب‌الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم. وان كان بالتواطؤ فقد حصل بمعنىً عامّ عمومَ لازمٍ اوعمومَ جنس. و كيف يكونُ عموم وجوب‌الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج، واللوازمُ معلولةٌ، ووجوبُ‌الوجود المحض غيرُمعلول.

[فصل ١٢]

في‌أنّه بذاته‌معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأنّ‌اللذّة هي‌ادراك‌الخير الملائم

ولايمكن أن يكون جمال اوبهاء فوق أن تكون الماهيّة عَقليّةً محضةً، خيريّةً محضةً، عريّةً عن كلّ واحد من أنحاء النقص، واحدةً من كلّ جهة. فالواجبُ الوجود هوالجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كلّ اعتدال، لأنّ كلّ اعتدال هو في كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة، وجمال كلّ شيءٍ وبهاؤه هو أن يكونَ على مايجبُ له، فكيف جمالُ مايكون على مايجب في الوجود الواجب، وكلُّ جمالٍ وملائمةٍ وخيرٍ مدركٍ فهو معشوقٌ ومحبوبٌ.

ومبدأ ذلك ادراكه، إمّا الحسّي وإمّا الخيالي وإمّا الوهمي وإمّا الظنّي وإمّا العقلي. وكلّما كان الادراك أشدَّ اكتناهاً وأشدَّ تحقّقاً والمدركُ أجملَ وأشرفَ ذاتاً فاحبابُ القوّة المدركة ايّاها والتذاذُها به اكثر.

فالواجبُ الوجود ـــ الذي هو في غايةِ الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والجمال والبهاء وبتمام العقل ويتّصل العاقل والمعقول

على انّهما واحدٌ بالحقيقة ــ يكون ذاتهُ بذاته أعظمَ عاشق ومعشوق، وأعظم لاذّ وملتذّ. فانّ اللذّة ليست إلاّ إدراك الملائم من جهة ماهو ملائم، فالحسيّةُ إحساسٌ بالملائم والعقليّةُ تعقّل للملائم، وكذلك.

فالأوّل أفضلُ مُدرِكٍ بأفضلِ إدراكٍ لأفضل مُدرَكٍ، فهو أفضلُ لاذّ ومُلتذّبه، ويكون ذلك أمراً لايقاس إليه شيءٌ. وليس عندنا لهذه المعاني أسامي غيرهذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أنّ إدراك العقل للمعقول أقوىٰ من إدراك الحسّ للمحسوس، لانّه، أعني العقل، يعقلُ ويدركُ الأمر الباقي الكلّي، ويتّحدبه ويصير هوهو ويدركه بكنهه لابظاهره، وليس كذلك الحسّ للمحسوس.

فاللذّة التي تجب لنا بأن نتعقّل ملائماً هي فوق التي لنابأن نُحِسَّ ملائماً، ولانسبةَ بينهما. ولكنّه قد يفرض أن تكون القوّة الدرّاكة لاتستلذّ بمايجب أن تستلذّ به لعوارض.

كما أنّ المريضَ لايستلذُّ الحلو ويكرهه، لِعارض، فكذلك يجبُ أن نعلم من حالنا مادمنا في البدن. فانّالانجد إذا حصل لقوّتنا العقليّة كما لُها بالفعل من اللذّة مايجبُ للشيء في نفسه، وذلك لعائق البدن.

ولو انفردنا عن البدن لكنّا ــ بمطالعتِنا ذاتَنا وقد صارتْ عالماً عقليّاً مُطابقاً للموجوداتِ الحقيقيّة والجمالاتِ الحقيقيّة والكمالاتِ الحقيقيّة واللذيذاتِ الحقيقيّة، متّصلةً بها اتصّالَ معقولٍ بمعقولٍ ــ نَجِدُ من اللذّة والبهاء مالانهاية له. وسنُوضِحُ هذه المعانيَ بعدُ.

واعلم أنَّ لذّةَ كلّ قوّةٍ فحصولُ كمالِها لها، فللحسُّ المحسوساتُ الملائمةُ، وللغضبِ الانتقامُ، وللرجاءِ الظفرُ، ولكلّ شيءٍ مايخصُّه، وللأنفسِ الناطقةِ مصيرُها عالماً عقليّاً بالفعل.

فالواجبُ الوجودِ معقولٌ، عُقِلَ اولم يُعقَلْ؛ معشوقٌ، عُشِقَ اولم يُعشَقْ؛

لذيد، شَعِرَ بذلک منه اولم يُشعَر.

[فصل ۱۳]

فی أنّ واجب‌الوجود کیف یعقل ذاته والأشیاء

وليس يجوزُ أن يكون واجبُ‌الوجود يعقلُ الأشياءَ من الأشياء. وإلاّ فـذاتُه إمّا منفعلةٌ بمايعقل، فيكونُ تقوّمُها بالأشياء؛ وإمّا عارضٌ لهـا أن تـعقل، فـلاتكونُ واجبةَ الوجود من كلّ جهةٍ، وهذا مُحالٌ. ولأنّه كما سنبيّنُ مبدأ كُلّ وجودٍ، فـيعقلُ من ذاته ماهو مبدأله. وهو مبدأ للموجوداتِ التامّةِ بـأعيانها والموجـواتِ الكائـنةِ الفاسدةِ بأنواعها.

ولايجوزُ أن يكونَ عاقلاً لهذه المتغيّراتِ من حيثُ هي متغيّراتٌ، فـيكونُ تارةً يعقلُ منها أنّها مـوجودةٌ غيرُمـعدومةٍ وتـارةً يـعقل مـنها أنّـها مـعدومةٌ غيرُموجودة، ولكلّ واحدٍ من الأمـرين صورة عقليّة على حـدة، ولا واحـدة مـن الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجبُ الوجود متغيّر الذاتِ.

ثمّ الفاسداتُ إن عُقِلَت بالماهيّة المجرّدةِ وبـما يـتبعها مـمّا لايتشخص لم تُعقَل بماهي فاسدةٌ، وإن عقلت بـما هي مـقارنةٌ لمادّةٍ وعوارض مـادّة ووقـت وتشخّص، لم تكن معقولةً، بل محسوسة او متخيّلة. ونحن قدبيّنا في كتبٍ أُخـرىٰ أنّ كلّ صورة لمحسوس وكلّ صورةٍ خياليّةٍ فانّما نُدركُها من حيثُ هي مـحسوسة ونتخيّلها بآلةٍ متجزّئةٍ. وكما أنّ إثباتَ كثير من الأفاعيل للواجبِ الوجودِ نقصٌ له فكذلک إثباتُ كثيرمن التعقّلات.

[فصل ۱۴]

فی تحقيق وحدانيّة واجب‌الوجود بانّ علمه لايخالف قدرته وارادته وحكمته وحياته فی المفهوم، بل ذلک كلّه واحد فلاتتجزّیٰ لها ذات الواحد المحض

واعلم أنَّ الصورةَ المعقولةَ قد تؤخذُ عن الشيء الموجود، كما أخذنا نحن

عن الفلك بالرصد والحسّ صورتَـهُ المعقـولةَ؛ وقـد تكونُ الصورةُ الموجـودةُ مأخوذةً عن المعقولةِ، كما أنّا نـعقل صورةً مّـانخترعُها، ثـم تكونُ تـلك الصورةُ المعقولةُ محرّكةً لأعضائنا إلى أن نـوُجِدَها، فـلاتكونُ وُجِـدَت فـعقلناها، ولكن عقلناها فوُجِدَتْ.

ونسبةُ الكلّ إلى العقلِ الأوّلِ الواجبِ الوجـودِ هوهذا، بـأنّه يـعقلُ ذاتَـه ومايُوجبُه ذاتُه من كيفيّة كونِ الخيرِ فـي الكلّ فـيتبعُ صورتَـهُ المعقـولةَ صورُ الموجوداتِ على النظامِ المعقولِ عنده، لاعلى أنّـها تـابعةٌ اتّـباعَ الضوءِ للمضيءِ والاسخانِ للحارّ، بـل نـفسُ وجـودِ مـعقولِ الكلّ عنده هو الخيرُ المحضُ الذى يخصُّه ويعقلُ أنّها معقولاتٌ ذواتُها عللٌ موجدةٌ للكلّ.

ثمّ هذا هوالارادةُ التى تخصُّه، فـليست إرادتُـه كـارادتنا، وهو قصدُمـنّا، بعدمالم يكن، لقوّة أُخرىٰ غيرقوّة التصوّر، لكوننا تارةً بالقوّة وتارةً بالفعل، وكونِ قوانا مختلفةً، واحتياجِنا فى إصدار مـايخصُّنا إلى استعمالِ قـوىً مـختلفةٍ؛ وأمّـا واجبُ الوجودِ إن كان مبدأ للكّل فلايجوزُ أن يكون غيرهذه الجهة، فـانّه إن كـان يعقل الكلّ ولايعقل أنّها منه ومنسوبة اليه، فـيعقل الكلّ مـن الكلّ، لامـن ذاتـه، وقدمنعنا هذا. فاذاً كان يعقل الكلَّ على أنّه منه فى رتبته ومعقوله ومعشوقه ولذيذ عنده، مثلما أوضحناه. فعقله للكلّ على الجهة التى تخصّه هى إرادةٌ، لاشىءآخر.

وهذه الجهة هى أن يعقل ذاته مبدأ للكلّ بالقصد الثانى، فـعقل الكلَّ بـالقصد الثانى، ومعقولُه بالحقيقة واحدٌ، وذاتُه منسوبةٌ إلى الكلّ نسبةَ المبدأ، وهذا حياته. فانّ الحياة التى عندنا تكمل بادراك وفـعل هوالتحـريكُ يـنبعثان عن قـوّتين مختلفتين، وقدصحّ أنّ نفس مدركه وهو مايعقله عن الكلّ هو سببُ الكلّ، وهو بـعينه مبدأ فعله، وذلك ايجاد الكلّ. فمعنى واحد منه هو إدراك وتهيّؤ للايجاد. فالحياة منه ليست تتمُّ بقوّتين، ولا الحياة منه غيرالعلم، ولاشىءٌ من ذلك غيرذاته.

وأيضاً فانّ الصورة المعقولةَ التى تـحدثُ فـينا فـتكونُ سبباً للصورة الموجودة الصناعيّة، لوكانت بنفسِ وجـودِها كـافيةً لأن تـتكوّنَ مـنها الصورةُ الصناعيّةُ بأن تكون صوراً هي بالفعل مبادٍ لماهي له صورٌ، لكانَ المعقـولُ عنه ماهو بعينه القدرة، ولكن ليس كذلك؛ بل وجودُه لايكفي فـي ذلك، لكن يـحتاج إلى إرادةٍ متجدّدةٍ منبعثةٍ من قوّةٍ شوقيّةٍ يتحركُ منهما معاً القوّةُ المحرّكة، فـتحرّكُ العصبَ والأعضاءَ الآليّةَ، ثمّ تحرّكُ تلك الآلاتِ، فـلذلك لم تكن نـفسُ وجـودِ هذه الصورة المعقولة قدرةً ولا إرادةً، بل عسى القدرةُ فينا عند المبدأ المحرّك.

وأمّا واجبُالوجود فـلايجوزُ أن تكونَ ذاتُـه حـاملةً لارادة او قـدرة غير الماهيّة اوقوى مـختلفة فـي الماهيّة هي غير الماهيّة المعقـولة التى هي ذاتـه؛ فانّها إن كانتْ واجبةَ الوجود كان واجبُ الوجود اثنين، وإن كان مـمكن الوجـود كان واجبالوجود ممكن الوجود من جهة، وقد ابطلنا هذا.

فاذاً ليس ارادتُه مغايرةَ الذاتِ لعلمه ولامغايرةَ المفهوم لعلمه، وقد بـيّنا أنّ العلمَ الذى له هو بعينه الارادةُ التي له، وكذلك سنبيّن أنّ القدرةَ التى له هي كونُ ذاته عاقلةً للكلّ عقلاً هو مبدأ الكلّ، لا مأخوذاً عن الكلّ، ومـبدأ بـذاته لا مـتوقّفاً على وجود شيءٍ، وأنّ القدرةَ ليستْ صفةً لذاته ولا جـزءًا مـن ذاتـه، بـل المعنى الذى هوالعلمُ له هو بعينه القدرةُ له.

فبان أنّ المفهومَ من الحياةِ والعلمِ والقـدرةِ والجـودِ والارادةِ المقـولاتِ على واجبِ الوجود مفهومٌ واحدٌ، وليستْ لاصفات ذاته ولااجزاء ذاته.

وأمّـا الحياةُ على الاطـلاق والعلم على الاطـلاق والارادة على الاطـلاق فليست واحدة المفهوم، ولكن المطلقات متوهّمة والموجـودات غيرمـطلقة، بـل لكلّ مايجوز أن يكون له. وإنّما كلامنا فـي أمـره والعلم والقـدرة التى يـجوزُ أن يوصفَ بها الواجبُ الوجود، وإذا كان كذلك كان وجودُ لوازمـه الصادرة عنه هو وجوب وجودها، وأيضاً هو علمه بوجوب وجودها.

[فصل ۱۵]

في اثبات واجب الوجود

لاشكّ أنّ هنا وجوداً، وكلّ وجود فامّا واجب وامّا ممكن؛ فان كان واجباً فقد صحّ وجودالواجب وهوالمطلوب؛ وإن كان ممكناً فانّا نبيّن أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجبالوجود.

[فصل ۱۶]

في أنّه لايمكن أن يكون لكلّ ممكن الوجود علّة معه ممكنة الى غيرنهاية

وقبل ذلک فانا نقدّمُ مقدّماتٍ. فمن ذلک أنه لايمكن أن يكون في زمان واحد لكلّ ممكن الذات علل ممكنة الذات بلانهاية، وذلک لأنّ جميعها إمّا أن يكون موجوداً معاً وامّا أن لايكون موجوداً معاً.

فان لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد. ولكن واحد قبل الآخر او بعد الآخر، وهذا لانمنعه.

وامّا أن يكون موجوداً معاً ولا واجبَ وجود فيها فلايخلو: إمّا أن تكون تلک الجملةُ بماهي تلک الجملةُ واجبةَ الوجودِ بذاتها، او ممكنةَ الوجود في ذاتها. فان كانت واجبةَ الوجود بذاتها وكلُّ واحدٍ منها ممكنَ الوجود يكونُ الواجبُ الوجود يتقوّمُ بممكناتِ الوجود، هذا محال؛ وامّا إن كانت ممكنةَ الوجود بذاتها فالجملةُ محتاجةٌ في الوجود إلى مفيد الوجود. فامّا ان يكون خارجاً منها او داخلا فيها.

فان كان داخلاً فيها: فامّا أن يكون كلُّ واحد واجبَ الوجود ــ وكان كلُّ واحد منها ممكنَ الوجود ــ هذا خلف. وإمّا أن يكون ممكنَ الوجود فيكون هو علّةً للجملة ولوجود نفسه لأنّه أحد الجملة. وماذاتهُ كافٍ في أن يوجد ذاته، فهو واجبُ الوجود، وكان ليس واجبَ الوجود، هذا خلفٌ.

فبقي أن يكونَ خارجاً عنها. ولايجوزُ أن يكون علّةً ممكنة، فانّا جمعنا كلّ

علّةٍ ممكنةِ الوجودِ في هذه الجملةِ، فهي إذاً خارجةٌ عنها وواجبةُ الوجود بذاتها. فقد انتهتِ الممكناتُ الى علّةٍ واجبة الوجودِ، فليس لكلّ ممكن علّةٌ ممكنةٌ معه.

وأقولُ أيضاً: إنّ هذا يتبيّنُ بما في كتبٍ أُخرىٰ أنّ وجود العلل الغير المتناهية في زمانٍ واحدٍ محالٌ، ونحن لانطوّلُ الكلامَ بالاشتغالِ بذلك.

[فصل ١٧]

في أنّه لايمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علّة لبعض على الدور في زمان واحد وإن كان عددها متناهياً

ولنُقدّم مقدّمةً أُخرىٰ فنقولُ: إن وضع عدد متناهٍ من ممكناتِ الوجود بعضُها علّةٌ لبعض في الدور فهو أيضاً محالٌ. ويبيّن بمثل بيان المسألة الأُولىٰ، ويخصّه أنّ كلَّ واحدٍ منها يكون علّةً لوجودِ نفسه ومعلولاً لوجود نفسه، وحاصل الوجود عن شيءٍ إنّما يحصل بعد حصوله بالذات؛ وما توقّف وجودُه على وجودِ ما لا يُوجدُ إلاّ بعد وجوده، البعديّةَ الذاتيّةَ، فهو مُحالُ الوجودِ. وليس حالُ المتضايفين هاكذىٰ،فانّهما معاً في الوجود، وليس يتوقّفُ وجودُ أحدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل يوجدهما معاً العلّةُ الموجبةُ لهما والمعنى الموجب ايّاهما. فان كان لأحدهما تقدّمٌ وللآخر تأخّرٌ، مثل الأب والابن، فتقدّمُه من جهةٍ غير جهة الاضافة، فانّه يتقدّمُ من جهةِ حصول الذات، ويكونان معاً من جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الاب يتوقّفُ وجودهُ على وجود الابن، والابنُ يتوقف على وجود الأب ثمّ كاناليسا معاً بل أحدهما بالذات بعدُ، لكان لايوجدُ ولا واحدٌ منهما، وليس المحالُ هو أن يكونَ وجودُ مايُوجَدُ مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود مايوجد عنه وبعده.

[فصل ١٨]

في التجرّد لاثبات واجب الوجود، وبيان أنّ الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان الأسباب القريبة المحرّكة وأنّها كلّها متغيّرة

وبعد هاتين المقدّمتين فانّا نبرهنُ بأنّه لابدّ من شيءٍ واجبِ الوجودِ؛ وذلک لانّه إن کان کلُّ موجودٍ ممکناً فامّا أن یکونَ مع إمکانه حادثاً اوغیر حادثٍ.

فان کان غیرَ حادثٍ فامّا أن یتعلّق ثبات وجوده بعلّةٍ اویکون بذاته. فان کان بذاته فهو واجبٌ، لاممکنٌ؛ وإن کان بعلّة، فعلّته معه لامحالة. والکلامُ فیه کالکلامِ فی الأوّل. فانّه إن لم یقف عند علّةٍ واجبةِ الوجودِ حصلت عللٌ ومعلولاتٌ ممکنةٌ؛ إمّا بغیر نهایةٍ وإمّا دائرةً. وقد أبطلنا هما جمیعاً. فقد بطل إذاً هذا القسم.

وإن کان حادثاً، وکلُّ حادثٍ فله علّةٌ مع حدوثه. فلایخلو: إمّا أن یکونَ حادثاً باطلاً مع الحدوث لایبقی زماناً، وإمّا أن یبطل بعد الحدوث بلافصل زمان، وإمّا أن یکونَ بعد الحدوثِ باقیاً.

والقسمُ الاوّل محالٌ ظاهرُ الاحالةِ، والقسمُ الثانی أیضاً محالٌ. وذلک لأنّ الآناتِ لاتتالیٰ، وحدوثُ أعیانٍ واحدةً بعد أُخریٰ متتالیةٍ متباینةٍ فی العدد لاعلی سبیل الاتّصال، کما فی الحرکة، یُوجِبُ تتالیَ الآناتِ. وقد بطل ذلک فی العلم الطبیعیّ. ومع ذلک فلیس یمکنُ أن یقالَ: إنّ کلَّ موجودٍ هو کذلک؛ فانّ فی الموجودات موجوداتٍ باقیةً بأعیانها. فلنفرض الکلام فیها فنقولُ: إنّ کلَّ حادثٍ فله علّةٌ فی حدوثه وعلّةٌ فی ثباته، ثمّ یمکنُ أن تکونا ذاتاً واحدةً، مثل القالب فی تشکیل المآء، ویمکنُ أن تکونا شیئین، مثل الصورة الصنمیّة. فانّ مُحدِثَها الصانعُ، ومُثبِّتَها یبوسةُ جوهرِ العنصر المتخذة منه

[فصل ١٩]

فی بیان أنّ کلّ حادث فثباته بعلّة لتکون مقدّمة معینة فی الغرض المذکور قبله

ولایجوزُ أن یکونَ الحادثُ ثابتَ الوجود بعدَ حدوثه بذاته حتّیٰ یکونَ اذا حدث فهو واجبٌ أن یوجد ویثبت لابعلّةٍ فی الوجودِ والثباتِ. فإنّا نعلم أنّ ثباته و وجوده لیس واجباً بنفسه، فمحالٌ أن یصیر واجباً بالحدوث الذی لیس واجباً بنفسه ولاثابتاً بنفسه. وأمّا بعلّة الحدوث فانّما کان یجوزُ لو کانتِ العلّةُ باقیةً معه.

وأمّا إذا عُدمت فقد عُدم مقتضاها، وإلاّ فسواءٌ وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلّة.

ولنزد هذا شرحاً فنقول: إنّ هذه الذاتَ قبل الحدوثِ قد كانت لاممتنعةً ولا واجبةً، وكانت ممكنةً، فلا يخلو: إمّا أن يكون إمكانُها بشرط ذاتها ولذاتها، او إمكانها بشرط أن تكونَ معدومةً، او إمكانها هو في حال أن تكونَ موجودةً. ومحالٌ أن يكونَ إمكانُها بشرط عدمها، لأنّها ممتنعةٌ أن توجد مادامت معدومةً ويشترط لها العدم، كما انّها مادامت موجودةً فهي، بشرط أنّها موجودةٌ، واجبةُ الوجود.

فبقي أحد الأمرين: فامّا أنّ الامكان أمر في طبيعتها وفي نفس جوهرها فلاتزايلها هذه الحقيقة في حال، وإمّا في حال الوجود بشرط الوجود. وهذا وإن كان محالاً، لأنّا إذا اشترطنا الوجود وجب، فليس يضرُّنا في غرضنا. ولكنّ الحقّ أنّ ذاتها ممكنة في نفسها، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود وباشتراط وجودها واجبة.

وفرقٌ بين أن يقال: وجودُ زيدٍ الموجود واجبٌ، وبين أن يقال: وجودُ زيد مادام موجوداً فانّه واجبٌ. وقد بيّن هذا في المنطق. وكذلك فرقٌ بين أن يقال: إنّ ثباتَ الحادثِ واجبٌ بذاته وبين أن نقول إنّه واجبٌ بشرط «مادام موجوداً». والأوّل كاذبٌ والثاني صادقٌ، بما بيّنا. فاذاً إذا رفع هذا الشرط كان ثباتُ الموجودِ غيرَ واجبٍ.

واعلم أنّ ما أكسبه الوجودُ وجوباً أكسبه العدمُ امتناعاً. ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ثم يوجد حال الوجود واجباً. بل الشيء في نفسه ممكنٌ ويعدم ويوجد. وايّ الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضروريّاً لاممكناً، ولم‌يتناقض؛ فانّ‌الامكانَ باعتبارِذاته، والوجوبَ‌اوالامتناعَ‌باعتبارِشرطٍ لاحقٍ‌به.

فاذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجودٌ واجبٌ بغير اشتراط البتة، بل مادام ذاتهُ تلك الذاتَ لم تكن واجبةَ الوجودِ بالذاتِ، بل بالغير

وبالشرط، فلم يزل متعلّق الوجود بالغير. وكلُّ مااحتيج فيه الى غير وشرطٍ فهو يحتاجُ إلى سببٍ. فقد بان أنّ ثباتَ الحادثِ و وجوده بعد الحدوث يُفيدُ الحدوثَ بسببٍ يمدّ وجودَه، وأنّ وجودَه بنفسه غيرُ واجبٍ.

وليس لأحدٍ من المنطقيّين أن يعترضَ علينا فيقولَ: إنّ الامكانَ الحقيقيَّ هو الكائنُ في حالِ العدمِ للشيء، وإنّ كلَّ ماوُجِدَ فوجودُه ضروريٌّ؛ فإن قيل له: «ممكنٌ» فبا شتراک الاسم،

فانّه يقالُ له: قد بيّنّا في كتبنا المنطقيّة أنّ اشتراطَ العدمِ للممكن الحقيقيّ اشتراطٌ غيرُ صحيح في أن يجعل جزء حدّ للممكن، بل هو أمرٌ يستفق ويلزمُ الممكنَ في أحوالٍ، وبيّنا أنّ الموجودَ ليس ضروريّاً، لأنّه موجودٌ، بل بأن يشترط شرطٌ، وهو إمّا وضع الموضوع، او المحمول، او العلّة والسبب، لانفس الوجود، فينبغي أن تتأمّل ماقلناه في الكتب المنطقيّة، فتعلم أنّ هذا الاشتراط غير لازم، فان نظرنا هيهنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته، فان كان الحصولُ يُلحِقهُ بالضروريّ الوجودِ، فانّ العدمَ أيضاً يُلحِقُه بالضروريّ العدمِ، ولايحفظ عليه الامكان، فانّه كما أنّه متىٰ كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً، مادام موجوداً، كذلک متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً، مادام معدوماً؛ لانّ نظرنا هيهنا في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلک.

فبيّن من هذا أنّ المعلولاتِ مفتقرةٌ في إثباتِ وجودها الى العلّة، كيف وقد بيّنا أنّه لاتأثير للعلّة في العدم السابق، فانّ علّته عدمُ العلّة وأن يكون هذا الوجودُ بعد العدم، فانّ هذا من المستحيل أن لايكون إلاّ هاكذا، فانّ الحادثاتِ لايمكنُ أن يكونَ لها وجودٌ إلاّ بعد عدمٍ، فالمتعلّقُ بالعلّة هو الموجودُ الممكنُ في ذاته، لالشيءٍ من كونه بعد عدم اوغير ذلک. فيجب أن يدومَ هذا التعلقُ، فيجبُ أن تكونَ العللُ التي لوجود الممكن في ذاته من حيثُ وجوده الموصوف مع المعلول.

فاذقد اتّضحت هذه المقدّماتُ فلابدَّ من واجبِ الوجود، وذلک لأنّ الممکناتِ إذا وُجِدَت وثَبَتَ وُجُودُها کان لها عللٌ لثباتِ الوجود، ویجوزُ أن تکونَ تلک العللُ عللَ الحدوثِ بعینها إن بقیت مع الحادث، ویجوزُ أن تکون عللاً أُخریٰ، ولکن مع الحادثاتِ، وتنتهي لامَحالَة إلی واجبِ الوجود. إذ قد بیّنا أنّ العلل لاتذهبُ إلی غیر النهایة ولاتدور. وهذا فی ممکناتِ الوجود التی لاتُفرَضُ حادثةً أولیٰ وأظهر.

فان تشکّک متشکّکٌ وسأل فقال: إنّه لمّا کان إنّما یثبتُ الممکنُ الحادثُ بعلّة، وتلک العلةُ لاتخلو امّا أن تکونَ دائما علةً لثباته اوحدث کونُها علّةً لثباته، فان کانت دائماً علّةً لثباته وجب أن لایکون الممکنُ حادثاً، و وضعناه حادثاً؛ وإن حدث کونُها علّةً لثباته فیحتاجُ أیضاً کونُها علّةً لثباته والنسبة التی لها الیه إلی علّة أُخریٰ لثباته بعد العلّة المحدثة لهذه النسبة، فانّ النسبة التی بینهما قدکانت لسببٍ ما، فیجبُ أن یدوم ویبقیٰ بسببٍ، والکلامُ فی الأُخریٰ کالکلام فی الأُولیٰ. هذا بعینه یُوجِبُ وضعَ العللِ الممکنةِ الحادثةِ معاً بلانهایة.

فنقول فی جواب هذا: انّه لولا سبب شیء من شأن ذلک الشیء أن یکون حدوثه بلاثبات اوثباته علی سبیل الحدوث والتجدد علی الاتصال فیلزم منه العلل المحدثة دائماً علی الاتصال من غیر أن یظهر وضع علل مثبتة له لکان هذا الاعتراض لازماً.

[فصل ۲۰]

فی انتهاء مبادی الکائنات الی العلل المحرّکة حرکة مستدیرة مقدّمة لذلک فی أنّ الطبیعة کیف تحرّک وأنّها تحرّک لأسباب تنضم إلیها وانّها کیف تحدث

وأمّا هذا فهو الحرکة، وخصوصاً المکانیّة وخصوصاً المستدیرة، وإنّما وجودها من حیث هو قطع مسافة، منها شیء کان، وشیء یکون، ولیس فی شیءٍ

من الآناتِ منه شيءٌ موجودٌ، ولكن طرفه، وانّما اتّصاله باتّصال المسافة.

وأمّا ماسببُه؟ فـأسبابُه ثـلاثةٌ: ١ ــ قسر ب ــ وطبيعـة ج ــ وإرادة. ولنبدأ بتفهيمِ حالِ الطبيعةِ منها، فنقولُ: إنّه لايصحُّ أن يقالَ: إنّ الطبيعـةَ المحـرّكةَ سببٌ لشيءٍ من الحركاتِ بذاتها، وذلك لأنّ كلَّ حركةٍ فهو زوالٌ عن كـيفيّةٍ، اوكـم، او أين، اوجوهر، اووضع. وأحوالُ الأجسامِ بل الجواهرُ كلّها إمّا أحوالٌ منافيةٌ وإمّـا أحوالٌ ملائمةٌ؛ والأحوالُ الملائمةُ لاتزول عنها الطبيعةُ وإلاّ فـهي مـهروبٌ عنهـا بالطبع،لامطلوبةٌ؛ فبقي أنّ الحركةَالطبيعيّةَ هي إلىحالةٍملائمةٍ عنحالٍغيرِملائمةٍ.

فاذاً الطبيعةُ نفسُها ليست تكونُ علّةَ حركةٍ مالم يقترن بها أمرٌ بالفعل، وهو الحال المنافيةُ، وللحال المنافية درجاتُ قُـربٍ وبُـعدٍ عن الحـالِ الملائـمةِ؛ فكلُّ درجةٍ تتوهّم من القربِ والبعد إذا بلغها تعيّن عندها الحركةُ بعدها، فـتكونُ تـلك الحركةُالتيفيذلكالجزءعلّتهاالطبيعيّةُ هيحالةٌغيرُملائمةفيدرجةٍموصولةٍ.

وكما أنّ هذه العلّةَ تتجدّدُ دائـماً ويكونُ مسامضى علّةً لما يُستأنـفُ فـي الحدوثِ على الاتّصالِ كذلك الحركةُ؛ فتكونُ إذاً علّة الحركةِ يحدثُ شيءٌ مـنها عن شيءٍ منها على الاتّصالِ، ولايبقىٰ منها شيءٌ ويُـطلَبُ علّةٌ مُـبقيةٌ لهـا، ويكونُ ماأوجبه هذا الاعتراض.

[فصل ٢١]

مقدّمة أخرى في أنّ المتحرّك بالارادة متغيّر الذّات وكيف يتولّد تغيّره

وأمّا الحركةُ الارادّيةُ فانّ عللها امورٌ إراديّةٌ كليّةٌ ثـابتةٌ، وإرادةٌ بـعد إرادةٍ، لتصوّرٍ بعدَ تصوّرٍ؛ فالارادةُ الكليّةُ إذا انضم تصوّر أينيّة أجزاء المتحرّك لزمـها، كالنتيجةِ للمقدّماتِ، تصوّرُ أينيّة بعدها وإرادةُ تلك الأينيّة، فتتبعها الحركةُ.

وكما يتجدّدُ في نفسِ المحرّكِ تصوّرٌ وارادةٌ كذلك يتجدّدُ في المتحرك حركةٌ بـعد حـركةٍ، ويكونُ كـلُّ ذلك على سبيلِ الحـدوثِ لاعلى سبيلِ الثباتِ؛ ويكونُ هناك شيءٌ واحدٌ ثـابتٌ دائـماً، وهو الارادةُ الكليّةُ ها هنا، كـما كـانتِ

الطبيعةُ هناك، وأشياءُ تتجددُ، وهي تصوّراتٌ وإراداتٌ مختلفةٌ، كما كانت هناك اختلافُ مقدار القرب والبعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوثُ أحوالٍ على علّةٍ باقيةٍ بعضُها علّةٌ لبعضٍ على الاتصالِ لما أمكن أن تكونَ حركةٌ، فانّه لايجوزُ أن يلزم عن علّةٍ ثابتةٍ أمرٌ غيرُ ثابتٍ.

وأنت تعلم من هذا أنّ العقلَ المجرّدَ لايكونُ مبدأً قريباً لحركةٍ، بل يحتاجُ الى قوّةٍ أخرىٰ من شأنها أن تتجدّدَ فيها الارادةُ وتتخيّل الأينات الجزئيّة، وهذا يُسَمّى النفسَ؛ وأنّ العقلَ المجرّدَ إن كان مبدأ الحركة فيجبُ أن يكونَ مبدءاً آمراً اومتمثلاً او متشوقاً اوشيئاً ممّا أشبه هذا؛ وأمّا مباشراً للتحريك فكلاّ؛ بل يجبُ أن يُباشِر التحريكَ بالارادةِ مامن شأنه أن يتغيّر بوجهٍ مّا وتحدثَ فيه إرادةٌ بعد إرادةٍ على الاتّصال.

وقد اشار الفيلسوف في كتابِ «النفس» إلى أصلٍ يُنتفعُ به في هذا المعنىٰ، إذقال: «إنّ لذلك، اى العقلِ النظريّ، الحكم الكلّي؛ وأمّا لهذا، اى العقلِ العمليّ، فالأفعالُ الجزئيةُ والتعقّلاتُ الجزئيةُ. وليس هذا في أرادتنا فقط، بل وفي الارادةِ التي تحدثُ عنها حركةُ السّماء أيضاً».

[فصل ٢٢]

في أنّ القوّة القسرية يحدثُ عنها اختلافُ أحوال حين تحرّكُ

وأمّا الحركة القسريّة: فان كان المحرّكُ يلازمها فعلّتها حركةُ المحرّك وأفعاله، وعلّةُ عليّتها آخر الأمر طبيعةٌ او إرادةٌ؛ فانّ كلَّ قسرٍ ينتهي إلى طبيعةٍ أو إرادةٍ؛ وإن كان المحرّكُ لايلازمها، بل كان التحريكُ على سبيلِ زجٍّ اودفعٍ اوفعل شيء ممّا يشبه هذا فالرأيُ الحقيقيُّ الصوابُ في ذلك هو أنّ المحركَ يُحدِثُ في المتحركِ قوّةً إلى جهةِ تحريكه غالبةً قوّةَ الطبيعةِ، وأنّ للمتحرّكِ بحسبِ تلك القوّة المحرّكةِ الداخلةِ مكاناً ينتحيه لولا معاوقةُ القوّة الطبيعيّة واستمدادُها من مصاكّة الماء والهوآء وغير ذلك ممّا يتحرّكُ فيه مدداً يوهنُ

القوّةَ الغريبةَ، فحينئذٍ تستولي القوّةُ الطبيعيّةُ، وتحدثُ حركةٌ مائلةٌ من تجاذبِ القوّتين احدهما إلى جهة القوّة الطبيعيّة.

ولولا حالُ مصادمةِ المتوسّطِ وكسرهِ للقوّةِ الغريبةِ لكانت القوّةُ الطبيعيةُ لاتستولي عليها البتةَ إلاّ بعدَ بلوغِها الغايةَ التي يوجبُها تناهي كلّ قوّةٍ جسمانيّةٍ. وكلُّ قوّةٍ محرّكةٍ على الاستقامةِ فسكونُها في تلك الغاية، لأنّ تلك الحركة تطلبُ ذلك السكونَ. فاذا بطل الميلُ واندفع الجاذبُ عن تلك القوّة بموافاتها مكانَها المطلوبَ عادتِ القوّةُ الطبيعيّةُ إلى فعلِها إن وهنت القوّةُ بتمامِ فعلِها اوبأسبابٍ أخرى.

وإنّما حكمنا بهذا الحكمِ، لأنّ القوّةَ الغريبةَ لولا أنّها استولت على القوّة الطبيعيّة لما قهرت ميلَها؛ ثمّ لايجوزُ أن يستحيلَ المغلوبُ غالباً والغالبُ مغلوباً إلاّ بورود سبب على أحدهما او كليهما، و محالٌ أن يتوهّم أنّ القوّة العرضيّة تبطل بذاتها، فلايجوزُ أن يكونَ شيءٌ من الأشياء يبطلُ بذاتِه اويُوجَدُ بذاتِه، بعد أن يكونَ له ذاتٌ تُثبَتُ وتُوجَدُ؛ فالقوّةُ الطبيعيّة إنّما تعودُ غالبةً على القوّة العرضيّة بمعاوق ينضمُّ إليها، وذلك أنّ المعاوقَ يُعاوِقُها معاوقةً بعدَ معاوقة تكونُ مقاومةً لما يتحرّكُ فيه، فيكونُ لذلك تأثيرٌ في القوّة الغريبة بعد تأثير. وقد شبعنا الكلام في ذلك حيثُ تكلّمنا الكلامَ المبسوطَ على الأحوال كلّها، فانّ القوّةَ القسريّةَ حالُها في إيجابِ الحركةِ بتجدُّدِ الأ يُون عليها حالُ الطبيعةِ إلى أن تبطل.

فان قال قائلٌ: إنّا نرىٰ الماءَ تبطل حرارتُه المستفادةُ بذاتها، لانّها عرضيّةٌ.

فانّا نقولُ له: كلاّ، بل كانتِ الحرارةُ تثبتُ قوّتُها في الماء لحضورِ علّتها المجدّدة لقوّتها دائماً؛ فاذا بطلت علّتُها وتجديدُها فيه الحرارةَ شيئاً بعد شيء أقبل عليها بردُ الهواء والقوّةُ المبرّدةُ في الماء، فابطلاها، وكانا قبل يعجزانِ عن إبطالها، لحضورِ القوّة المسخّنة المجدّدةِ دائماً بسخونةٍ بعد سخونةٍ، وتسخّن الهواء المماسّ لذلك الماء مع الماء.

فقد بان إذاً أنّ شيئاً ثباتُه على سبيل الحدوث فهو الحركةُ، وأنّ له علّةً إنّما تكونُ علّةً بالفعل لحدوثٍ متجدّدٍ يعرضُ في حالٍ لها، وتكونُ له ذاتٌ باقيةٌ بالعدد متغيّرةُ الاحوال،ولولا أنّها متغيّرةُ الأحوال لم يحدثْ عنها تغيّرٌ، ولولا أنّ لها ذاتاً باقيةً لم يحدث عنها اتّصالُ التغيّر، وعلى أنّه لابدّ للتغيّر من حامل باق.

فقد انكشفتِ الشبهةُ المسئول عنها، إذظهر أنّ علل ثباتِ الحادثاتِ تنتهي إلى علل أولىٰ لهاثباتُها من جهةٍ ماهي عللٌ هو بالتجدّدِ والحدوثِ، والمتصرم من أحوالها مع ذاتها علّة للمتجدّد، وليس يحتاجُ إلى علّةٍ ثابتةٍ لذاتِ المعلولِ، فيؤدّي الأمر إلى إثبات علل غيرِ متناهيةٍ معاً، بل الحركةُ تُقربُ علّةَ فعل مّا اوعلّةَ اتّصالِ الحوادثِ إلى معلولاتِها وتُبعدُها عنه، وللقربِ حدٌّ وللبعدِحدٌّ، وبينهما عرضٌ، وفي هذا العرضِ تكونُ نسبةٌ مّا ثابتةٌ، وان كان ثباتُها لازماً للتغيّرِ. فتلك النسبةُ الثابتةُ علّةٌ لثباتِ مايحدثُ في هذه النسبة الثابتة، مثلُ وجودِ الشمسِ فوقَ الأرضِ، لكونِ النهارِ او زوالِ العشيّ، فانّ معنى أنّ الشمسَ فوقَ الأرضِ واحدٌ في جميع النهارِ، وإن كان على سبيل تغيّر وانتقال من مكانٍ، فيكونُ معنىً واحدٌ حصّله التغيّرُ وثبتَ على التغيّرِ فلايحتاجُ إلى علّةٍ أخرىٰ ثابتةٍ، وثبت التغيّرُ بتغيّره. على هذه الجهةِ يكون حال الحادثات.

فقد بان أيضاً من هذا أنّه لابدّ في اتّصالِ الكونِ من حركةٍ مستّصلةٍ، ولايتّصل غيرُ المكانيّة، ومن المكانيّة غيرُ المستديرة؛ فان كان كونٌ كانت حركةً متّصلةً لامحالةَ.

[فصل ٢٣]

في جميع صفات واجب الوجود

فلنرجع الى الغرض الأوّل فنقولُ: إنّه قدظهر لنا انّ شيئاً واجبُ الوجود أوّلاً بذاته، وأنّه واحدٌ من وجوه، لأنّه غيرُ منقسمِ الذاتِ بالكميّة، ولا بالصورة والموادّ، ولابأجزاء الحدّ، ولأنّه لايمكنُ أن يكونَ وجودُه بغيره.

فهو واحدٌ من جهةِ الفردانيّة، لأنّ ماهيتَهُ له فقط؛ ولامشاركَ له في النوع؛ ولأنّه أيضاً تامّ الذاتِ من كلّ وجهٍ، فلانقصانَ فيه يُكَثِّرُ وحدانيّته.

وهو حقّ، وهو عقلٌ محضٌ، لأنه ماهيّته مُجرّدةٌ عن المادّة، ولأنّه صورةُ نظامِ الكلِ، اى مبدأ حكيم؛ وأنّه ليس يعقلُ الأشياءَ لأنّها موجودةٌ؛ بل تُوجَدُ الأشياءُ لأنّه يعقلُها؛ وأنّه ليس يعقلُها على أنّها معقولاتُه بالقصدِ الأوّلِ، فتتكثر ذاته؛ بل هو واحدٌ يعقل بالقصدِ الأوّلِ ذاتَه الحقَّ، فيكونُ عَقَلَ بالقصدِ الثاني ماذاتُه مبدأله. وذلک لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءاً لكلّ وجودٍ، فيعقلُ كلَّ وجودٍ.

وأنّه مُنزّهٌ عن تعقّلِ الفاسداتِ، وعن تعقّلِ الأعدامِ، كالشرّ والنقص، فإنّ مُتعقّلَ العدمِ ومُدركَ العدمِ إنّما يتعقّلُه إذا كانَ بالقوّة، فانّ البصيرَ إنّما يرى الظلمةَ إذا كان بصيراً بالقوّة، لا بالفعل،

وبيّن أنّه خيرٌ محضٌ، لأنّه وجودٌ صرفٌ. ومُعطي كلّ وجودٍ، لا لعوضٍ، بل للجودِ، فانّ كلّ عوضٍ فهو جزاءٌ ومنفعةٌ لكُلّ فعلٍ، ومافُعِلَ للجزاءِ فليس فعلُه جوداً محضاً، بل أخذاً وإعطاءً. والجودُ المحضُ هو الفعلُ الكائنُ لالعوضٍ، وكلّ طالبِ عوضٍ منتفعٌ ناقصٌ. فالأوّلُ يُعطي الوجودَ للجودِ، ولأنّه خيرٌ محضٌ، ولأنّ وجودَه وجودٌ يفضلُ على ذاته. فليس إنّما يجبُ منه وجودُ ذاته؛ بل كلّ وجودٍ، لكمالِ منزلته في الوجودِ.

وليس إنّما يُعطِي الوجودَ بأنّه هو، انّما هو هولاعطاءِ الوجود، حتّى يكونَ إعطاءُ الوجود علّةً لوجوده وكمالاً وسبباً تماميّاً؛ كلاً. فانّه لاسببَ له من وجهٍ، على ما أوضحنا.

ولا أيضاً وجودُ الموجوداتِ عنه على نحوٍ خالٍ عن الارادةِ، فتكونَ تابعةً لوجوده من غيرِ أن تكونَ هناک إرادةٌ وجودُ؛ وهذا محال، لأنّه يعقلُ ذاتَه مبدءًا للكلِ، وإلاّ فذاتُه غيرُ معقولةٍ على ماهي عليه. فاذاً يعقلُ أنّ الكلَّ كائنٌ عنه، ويعقلُ عنه أنّه مبدأ كُلّ خير، وأنّ إعطاءَ الوجود خيرٌ، فهو لامحالةَ راضٍ بوجودٍ يُوجَدُ

الكلُّ عنه، مُريدٌ له.

فلو أنّه كان يلزمُ عنه الكلُّ لامن الجهة التى يعقلُ الكلَّ ويرضى به ـــ حتّىٰ يكونَ مثلاً كواحدنا، إذا وقع منه الظلُّ على مريض مِنْ غيرِ إرادةِ منفعةٍ ودفع عنه ضرر الشمس، رضى بذلك؛ والراضى منه نفسهُ، والمُظِلّ جسمُه ـ لكان منقسماً.

بل الحقُّ أمرٌ بين الأمرين، وهو أنّ الكلّ يلزمُه مع رضاه وإرادته لوجودِ الكلّ منه تبعاً عنه، فلا وجودهُ لأجلِ مايوجد عنه، ولا وجودُ الكلّ عنه على سبيلِ التبع الذى لا إرادةَ فيه البتة، وقد قلنا: إنّ إرادته تَعقّلُهُ الخيرَ الكائنَ عنه علىٰ نظامِه فقط، لاقصدٌ كقصدنا.

ولأنّ الأوّلَ يعقلُ ذاتَه خيراً محضاً فهو متعشّقٌ ذاته وملتذٌ بذاتِه، لاعلى سبيلِ لذّتِنا الانفعالية، بل لذّةٌ فعلّية هى جوهر الخير المحضِ، وهذه حياتُه الحقيقيةُ.

وبان أنّ قدرته وحياته وعلمَه واحدٌ؛ وإذا كانت له إضافاتٌ إلى الموجوداتِ الكائنةِ عنه فليستْ مُقَوِّمَةً لذاتِه، بل تابعةً له.

[فصل ٢٤]

فى الدلالة على أنّ هذا المأخذ من البيان أيّ مأخذهو، واستيناف المأخذ المعتاد، وفى تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى يستأنف.

إنّا أثبتنا الواجبَ الوجود لامن جهة أفعاله ولامن جهة حركته، فلم يكن القياسُ دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً، فالأوّلُ ليس عليه برهانٌ محضٌ، لأنّه لاسببَ له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهانِ، لأنّه استدلالٌ من حالِ الوجودِ أنّه يقتضي واجباً، وأنّ ذلك الواجبَ كيفَ يجبُ أن يكونَ.

ولا يمكنُ أن يكونَ من وجوهِ القياساتِ الموصلةِ الى إثباتِ العلّةِ الأُولىٰ وتعريفِ صفاتِه شيءٌ أوثقَ وأشبهَ بالبرهان من هذا البرهانِ، فانّه وإن لم يفعل شيئاً

ولم يظهر منه امرٌ، يمكنُ بهذا القياسِ أن يُثبَتَ بعد أن يُوضَعَ إمكانُ وجودٍ مّا كيف كان. فلنُورِدِ الآنَ ماهو المشهورُ في إثباتِه، وهو طريقُ الاستدلالِ، وخصوصاً من الحركةِ، ونسلكُ السبيلَ التي سلكها «الفيلسوفُ» في كتابيه الكليين، أحدُهما في كليّاتِ الأمورِ الطبيعيّة، وهو «السماع الطبيعي» والثاني في كليّاتِ أمور ما بعدَ الطبيعةِ، وهو كتابُ «مابعدَ الطبيعةِ».

[فصل ٢٥]

في إثباتِ المحرّكِ لكلّ حركةٍ، وأنّه غيرُ المتحرّكِ

فنقولُ: أوّلاً، إنّ كلّ جسمٍ متحركٍ فانّ له في حركته علّةً. أمّا المتحركُ بأسبابٍ من خارجٍ، مثلُ المدفوعِ والمجذوبِ. والمدار يُدْفَعُ من جانبٍ ويُجذَبُ من جانبٍ، فالأمر في أنّ حركتَه من غيره ظاهرٌ.

وأمّا الذي لايُرىٰ ولا يُعرفُ له مُحرّكٌ من خارجٍ فلنبُرهن على أنّ حركتَه من غيره، ولنختر لذلك براهينَ ثلاثةً:

أوّلها: أنّ الأجناسَ في الأشياء المركبّة يمكنُ أن تتجرّدَ عن جنسيّتها، ويُعتبر لها ماتصير به أنواعاً. بل أشخاصاً. لا بفصولٍ بل بنفسِ طبيعتِها. مثال ذلك أنّ الجسمَ جنسٌ في المعقولاتِ للانسانِ والفرسِ وأنواعِ الحيوانِ والنباتِ وغير ذلك؛ ولأنّ كلّ واحدٍ منها له مادّةٌ حاملةٌ للكميّة، فتلك المادّةُ مع تلك الكميّة جسمٌ أيضاً.

والجسمُ هومقولٌ عليه وعلى نظيره، مثل الثاني، قولَ النوعِ الأوّلِ، لاقولَ الجنسِ، وذلك لأنّ تلك المادّةَ مع تلك الصورة غيرُ مختلفٍ في الاثنين لشيءٍ داخلٍ في ماهيّته. نعم قديقترنُ بكلّ واحدٍ منهما شيءٌ خاصٌّ مثلاً، أحدُهما معه حرارةٌ والآخرُ معه برودةٌ، ولكنّهما خارجانِ عن ذاتي الشيئينِ، وإن كانَ لايخلو منهما.

مثلُ أنّ البياضَ نوعٌ آخرُ يقالُ على بياضِ الثلجِ وبياضِ الجصّ، ولا يُوجِبُ اقترانُ البياضِ بذينك وما أشبههما ضرورةً ولا خُلُوُّهُ عنهما أن يقترنَ

البياضُ بالفصولِ، لأنّ حقيقةَ البياضيّة حصلت لهما وتمّت، لكنّها لاتقومُ إلاّ مقارنةً لحامل تتقرّرُ فيه.

كذلك الجسميّةُ قدتمّت وانتهت، لكنّها تقارنُ أُموراً لاتخلو عنها، فهكذى يمكُن أن يُحالَ طبيعةُ الجنسِ في المركبّاتِ حتّى يكونَ نوعاً آخر، وإذا أُحيلَ هكذا لم يكن حينئذٍ جنساً، بل مادّةً، وكذلك إذا أُحيلَ الفصلُ نوعاً بنفسِه لم يكن حينئذ فصلاً، بل صورةً.

وأمّا الجسمُ الذى هو الجنسُ فليس مركّباً من مادّةٍ وكميّةٍ، بل جوهر له الأبعادُ كلّها فهذا هو الجنسُ. والفرقُ بينهما أنّ الجسمَ إذا أُحيلَ فجُعِلَ مادّةً كان جزءًا من قوامِ الجواهرِ المحسوسةِ، فلم يَجز أن يقالَ عليها. ولذلك لايجوزُ أن يقالَ: إنّ الانسانَ مجرّدُ نفسٍ مادّةٍ مع كميّةٍ، بل يقال فيه مادّةٌ مع كميّةٍ، وقد لخصّنا هذا وحققّناه في كتاب البرهان.

ولولا أنّ الجسميّةَ طبيعةٌ بنفسِها متقرّرَةٌ من جهةِ ماهي جسميّةٌ باعتبار مادّةٍ ذاتِ كميّةٍ لماجاز أن ينتقلَ الجسمُ من الجماديةِ إلى النباتيّة ومن النباتيّة إلى الحيوانيّة، فاذا هو شيءٌ موجودٌ موضوعٌ تمّ وضعُه دونَ محمولاتِه، ثم يحملُ عليه المحمولاتُ، والطبيعةُ النوعيّةُ بل الشخصيّةُ هي التي بهذه الحال.

فامّا في البسائط فليس يمكن أن يُرَدّ طبيعةُ الجنس إلى النوعيّة، مثلاً ليس حالُ اللونِ من البياضِ حالَ الجسميّة من الانسانِ، فانّ الجسميّةَ يمكنُ أن يجعل جزءًا من قوامِ الانسانِ له انفرادُ قوامٍ في ذاتِه وإن كان مقارناً لغيره. وأمّا اللونيّةُ فلا يمكنُ أن تقرّرَ لها ذاتٌ إلاّ أن تُنوَّعَ بالفصول التي تلحقها.

ولاتجد في البياض لونيّةً وشيئاً آخر غير اللونيّة منهما كان البياضُ، كما من الجسم الذى بمعنى المادّةِ التي لها كميّة ومن صورةٍ أُخرى ليستْ بجسميّةٍ يكونُ الانسانُ.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكن أن تفرد للّونيّة طبيعةٌ منوّعةٌ تشتركُ فيها لونيّةٌ

البياضِ والسوادِ، ويمكنُ ذلک للجسميّة.

وإذا قررّنا هذا فنقول: إنّ الجسمَ لو كـان مـتحرّكاً بـذاته لكان كـلُّ جسمٍ متحركاً. فاذاً كلّ جسمٍ متحرّكٍ فله علّةٌ تُحَرّكُه.

ولا ينقض هذا قولُ القائل: إنّ البياضَ لو كـان اللونُ الذى يُـقارنُه بـياضاً لذاته لكان كلُّ لونٍ بياضاً. فاذاً كلّ لون فانّما تبيُّضه بعلّةٍ، وهذا محالٌ.

وذلک أنّ اللونيّةَ المطلقةَ لايصيرُ لهـا فـى الوجـود نـوعيّةٌ، حتّىٰ يكونَ اختلافُها بعدَ اللونيّة لعللٍ خارجةٍ عن الذاتِ فانّما يعقلُ مفرداً عند العقل فسيُوجدُ عند العقلِ له عللٌ فى الاختلافِ خارجةٌ، وهى الفصولُ، فانّ الفصولَ فى التعقّل كأشياءٍ خارجةٍ عن طبيعةِ الجنسِ، وأمّا فى الوجودِ فلايكونُ فى البسائطِ كذلک، وفى المركّباتِ وقد نُقِلَت طبيعةُ الجنس إلى طبيعةٍ نوعيّةٍ، فـتكونُ حينئذٍ الفصولُ عللاً صوريّة خارجة عن ذاتِ الطبيعةِ الجنسيّة.

فاذا تقرّرَ هذا فبيّن أنّ الجسميّةَ فى الوجود تلحقُه عللٌ تـجعلُ هذا الجسمَ متحرّكاً دون ذلک الجسمِ فـى الوجـود، لافصول فـى التوهّم، فكلُّ مـتحرّكٍ متحرّكٌ بعلّته.

وأمّا البرهانُ الثاني فانّه لوكان الجسمُ متحرّكاً لذاته لما كان توهُّم أمر فـى غيره،أىّ أمر كان، يوجبُ أن‌تبطل الحركة عن ذاته، وتـوهُّم السكونِ فـى جـزئه توهُّم أمرٍ في غيره، وهو يُوجبُ بطلانَ الحـركةِ عن ذاتـه، فـليس الجسمُ مـتحرّكاً لذاته، فاذاً للجسم محرّک.

والبرهانُ الثالثُ أنّ الحركةَ أمرٌ يحدثُ دائماً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ مـحدثة. فكلُّ حركةٍ لها علّةٌ محدثةٌ، وهذا هو المحرّکُ. فامّا أن يكونَ هو المتحرّک نـفسه او شىءٍ غيره، ولا يجوزُ أن يكونَ هو المتحرک نفسه، لأنّ المحرّکَ من جهـةِ مـا هو محرّکٌ هو مفيدٌ لوجود الحركةِ، والمتحركُ مـن جهـةِ مـا هو مـتحرّکٌ هو مستفيدٌ لوجود الحركةِ. ولايجوزُ أن يكونَ شىء واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ مـفيداً قـد

حصل بالفعل ومستفيداً هو بالقوّة.

فاذاً الجسمُ يجبُ أن يتحركَ بشيءٍ ويُحرّك نفسه أن يتحرك لاعن غيره بشيء، فيكونُ المحرّكُ صورتَه والمتحركُ جسميّته ومادّته، وهذه الصورةُ تسمّى القوّة.

ولنزد هذا شرحاً فنقولُ: إنّ للحركة ذاتاً حاملةً وللحركة ذاتاً فاعلةً، إذ كلُّ حادثٍ فله علّةٌ فاعلةٌ؛ والحاملُ والفاعلُ لا يختلفانِ من جهةِ أنّ كلَّ واحدٍ منهما مبدأٌ للشيء ومحتاجٌ إليه في كونه، بل يختلفانِ بأنّ الفاعلَ يُعطي الوجودَ مبايناً لذاته، بالذاتِ، لا بالعرض.

مثلُ الطبيبِ يعُالِج نفسَه ويَتعالجُ عن نفسِه، ولكن يُعالجُ بأنّه طبيبٌ، ويَتعالجُ بأنّه مريضٌ، والصحّةُ تحدثُ بالطبيبِ لامن جهةِ أنّه طبيبٌ، بل في المريض؛ فانّ الطبيبَ نفسٌ، والمريضَ بدنٌ، ولكن يُقالُ بالعرض: إنّ الطبيبَ صحّ.

كذلك الحالُ في كلّ علّةٍ فاعلةٍ وعلّةٍ حاملةٍ، فانهما إنّما يفترقانِ من جهةِ النسبة إلى الكائن. والذي عنه الكونُ غيرُ الكائن ومباينٌ له، والذي فيه الكونُ مقارنٌ للكائن وحاملٌ له.

واذا كان هذا هكذا لم يمكنُ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ علّةً لحدوثِ الحركةِ وعلّةً لقبولِ الحركةِ، فيكونُ شيءٌ واحدٌ فيه الحركةُ بالذات وليستْ فيه الحركةُ إلاّ بالعرض، وهذا محالٌ. فقد اتضح وبان أنّ ذاتَ المحرّك غيرُ ذاتِ المتحرّك،

وإن كان جسمٌ متحركاً لامن شيءٍ خارجٍ عنه فظاهرٌ أنّه إمّا أن يتحرك بتمامِه عن تمامِه، وهذا محالٌ، فانّه يجعلُ الفاعلَ والمنفعلَ شيئاً واحداً، وإمّا أن يتحركَ بتمامِه عن بعضه، وهذا يجعلُ ذلك البعضَ متحرّكا، وإمّا أن يتحركَ بعضُه عن تمامه، فيجعلُ هذا أيضاً بعضاً منه محرّكاً ومتحرّكاً، ثمّ كيف يختلفُ التمامُ والبعضُ في هذا المعنى البتة. وإمّا أن ينحرّك بعضُه عن بعضِه، فيفترق فيه المتحرّكُ والمحرّكُ.

ولايجوزُ أن يكونَ البعضانِ متشابهي الصورة والمعنى، وإلاّ فلا اختلافَ بينَهما في وجوبِ الفعلِ والانفعالِ، فلا يجوزُ إذاً أن تكونَ أبعاضُه من القسمةِ الكميّة، بل من قسمةِ المادّةِ والصورة، فيكونُ الجسمُ والمادّةُ قابلاً للحركة، من صورةٍ فيه اوهيئة، اوما شِئتَ سميّته، فاعلاً للحركةِ، وهذا هو القوّةُ.

وأمّا أنّ في كلّ جسم مبدأ حركة فأمرٌ بيّناه في تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعيّ، ولايحتاجُ اليه في هذا الموضع.

[فصل ۲۶]

في إثبات محرّك غير متحرّك ولا متغيّر

فقد ظهر من هذه البراهين أنّ كلَّ جسمٍ متحركٍ فحركتُه عن علّةٍ، لاعن ذاته. والآن فانّا ندّعي دعوىً أُخرىٰ فنقولُ: إنّ العللَ المحرّكةَ متناهيةٌ إلى علّةٍ لاتتحركُ، وذلک أنّه لو كان كلُّ متحركٍ عن محرّكٍ متحرّكٍ لذهبتِ العللُ في زمانٍ واحدٍ إلى غير نهايةٍ، واجتمع مِن جملتها جسمٌ غير متناهٍ بالفعلِ فقد بان في العلومِ الطبيعية استحالة هذا. فاذاً في كلّ نوع من المحرّكاتِ مُحرّكٌ أوّلُ غير مُتحرّكٍ.

[فصل ۲۷]

في اثبات دوام الحركة بقول مجمل

فنقولُ الآن: إنّ الحركةَ يجبُ أن تكونَ دائمةً، وقد فرغنا في ما سلف عن إثباتِ هذا. ولكنّا نريدُ أن نسلكَ طريقاً آخر، فنقولُ: إنّ الحركةَ لو كانتْ حادثةً بعد مالم تكن أصلاً، فامّا ان تكون علّتاها الفاعليّةُ والقابليّةُ لم تكونا فحدثتا، اوكانتا ولكن كان الفاعلُ لايحرّك والقابلُ لايتحرّك اوكان الفاعلُ ولم يكن القابلُ، اوكان القابلُ ولم يكن الفاعلُ.

ونقولُ قولاً مجملاً قبلَ العود إلى التفصيل: إنّه إذا كانتِ الأحوالُ من جهةِ العللِ كما كانت ولم يحدث البتة أمرٌ لم يكنْ كان وجوبُ كون الكائن عنها على ما

كان فلم يجز أن يحدث كائن البتة. فان حدث أمر لم يكن فلا يخلو: إمّا أن يكونَ حدوثُه على سبيلِ ما يحدثُ دفعةً لا لقرب من علّةٍ وبعد، او يكون حدوثُه على سبيل ما يحدثُ لقربِ علّتِه او بعدها.

فامّا القسمُ الأوّلُ فيجبُ أن يكون حدوثُه بحدوثِ العلّةِ غير متأخر عنها البتة، فانّه إن تأخّر او كانتِ العلّةُ غيرَ حادثةٍ لزم ما قلنا في الأوّل من وجوبِ حادثٍ غير العلّةِ، وكان ذلک الحادثُ هو العلّةَ القريبةَ، فان تمادى الأمرُ على هذه الجهةِ وجبتْ عللٌ وحوادثُ دفعةً غير متناهيةٍ معاً. وهذا ممّا عرفنا الأصلَ الموصلَ إلى إبطاله، [فبقي ان لا تكون العلل الحادثة كلّها دفعةً لا لقرب من علّة اولى اوبعد] فبقي أنّ مبادىَ الكونِ تنتهي إلى قُربِ علل اوبعدها، وذلک بالحركة.

فاذاً قدكان قبلَ الحركة حركةٌ، وتلک الحركةُ أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالمتماسّين، وإلاّ رجع الكلامُ إلى الرأسِ في الزمانِ، وذلک أنّه إن لم تتماسّه حركةٌ كانتِ الحوادثُ غيرُ المتناهية منها في آنٍ واحدٍ، واستحال ذلک، بل وجب أن يكونَ واحدٌ قد قرب في ذلک الآن بعدَ بُعدٍ او بعدَ قُربٍ، فيكون ذلک الآنُ نهايةَ حركة غير تلک تؤدّى إلى هذه. فيكونُ الحركةُ التى هى علّةٌ قريبةٌ لهذه الحركةِ مماسّةً لها.

والمعنىٰ في هذه المماسّةِ مفهوم على أنّه لايمكن أن يكونَ زمانٌ بين حركتين، ولا حركةَ فيه، فانّه قد بان لنا في الطبيعيّات أنّ الزمانَ تابعٌ للحركةِ. ولكنّ الاشتغالَ بهذا النحو من البيان يعرّفنا أن كان حركةٌ، ولا يعرّفنا أنّ تلک الحركةَ علّةٌ لحدوثِ هذه الحركةِ.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أنّ الحركةَ لاتحدثُ بعد مالم تكن إلاّ بحادثٍ، وذلک الحادثُ لايحدثُ إلاّ بحركةٍ مماسّةٍ لهذه الحركةِ، ولانبالي ايَّ حادث كان ذلک الحادثُ، قصد من الفاعل، او إرادة، او علم، اوآلة، او طبع، اوحصول وقتٍ

اوفقَ للعملِ دونَ وقتٍ، اوتهيّؤ واستعداد من القابل لم يكن؛ فـانّه كـيف كـان فحدوثُه متعلّقٌ بالحركة لايمكن غير هذا.

[فصل ۲۸]

فى بيان ذلک بالتفصيل

فلنرجع الآن الى التفصيل فنقولُ: إن كانتِ العلّةُ الفاعلةُ والقابلةُ مُوجودتَي الذات، ولافعل ولاانفعال فيهما فيحتاجُ إلى وقـوع نسبةٍ بينهما تـوُجِبُ الفعـلَ والانفعالَ: إمّا من جهةِ الفاعِل، مثلُ إرادةٍ موجبةٍ للفعل، او طبيعةٍ مـوجبةٍ للفعـلِ، اوآلةٍ، او زمانٍ؛ وإمّا من جهةِ الانفعالِ القابِل، مثلُ استعدادٍ لم يكن؛ اومن جهتهما جميعاً، مثلُ وصولِ أحدهما إلى الآخر، فقد وضح أنّ جميع هذا بحركةٍ.

وأمّا إن كان الفاعلُ موجوداً ولم يكن قابلٌ البتة، فهذا محال. أمّا أوّلاً فلأنّ القابلَ، كما بيّنّا، لايحدثُ إلاّ بحركةٍ، فيكونُ قبلَ الحركةِ حركةٌ؛ وأمّـا ثـانياً فلانّه لايمكنُ أن يحدثَ مالم يتقدّمه وجودُ القابل، وهو المادّةُ، ولنبرهن على هذا

[فصل ۲۹]

مقدمة إلى الغرض المذكور وهو أنّ كلّ حادثٍ فله مادّةٌ متقدّمةٌ لوجوده

فنقولُ: إنّ كلّ كائن فيحتاجُ أن يكونَ قبلَ كونه ممكنَ الوجودِ فـى نـفسِه، فانّه إن كان ممتنع الوجـود فـى نـفسِه لم يكن البتّة وليس إمكانُ وجـودِه هو أنّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعلُ لايقدرُ عليه إذا لم يكن هو فى نفسِه ممكناً.

ألا ترىٰ أنّا نقولُ: إنّ المُحالَ لايُقدَرُ عليه، ولكنّ القدرةَ على ما يـمكنَ أن يكونَ، فلو كان إمكانُ كونِ الشيء فى نفس القدرة عليه كان هذا القولُ كأنّا نقولُ: إنّ القدرةَ إنمّا تكونُ على ما عليه القدرةُ، والمحالُ ليس عليه القـدرةُ، لأنّـه ليس عليه قدرةٌ.

وما كنّا نعرفُ أنّ هذا الشيءَ مقدورٌ عليه او غيرُ مـقدورٍ عليه بـنظرنا فـى نفسِ الشيءِ، بل بنظرنا فى حالِ قدرة القادرِ عليه هل عليه قدرةٌ ام لا.

فان أشكَلَ علينا أنّ هذا مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه لم يمكنّا أن نعرفَ ذلک البتّة، لأنّا إن عرفنا ذلک من جهة أنّ الشيءَ محالٌ اوممكنٌ، وكان معنى المحالِ هو أنّه غيرُ مقدورٍ عليه ومعنى الممكن أنّه مقدورٌ عليه، كنّا عرفنا المجهولَ بالمجهولِ، فبيّنٌ واضحٌ أنّ معنى كونِ الشيءِ ممكناً في نفسِه هو غيرُ معنى كونه مقدوراً عليه. وإن كانا بالذاتِ واحداً. وكونُه مقدوراً عليه لازمٌ لكونه ممكناً في نفسِه، وكونُه ممكناً في نفسِه هو باعتبار ذاتِه، وكونُه مقدوراً عليه باعتبارِ إضافتِه إلى موجدِه.

فاذا تقرّرَ هذا فانّا نقولُ: كلُّ حادثٍ فانّه قبلَ حدوثِه إمّا أن يكونَ في نفسه ممكناً أن يُوجَدَ، او مُحالٌ أن يُوجَدَ؛ والمُحالُ أن يُوجَدَ لايُوجَدُ، والممكنُ أن يُوجَدَ فقد سَبَقَهُ إمكانُ وجودِه. فلا يخلو إمكانُ وجودِه من أن يكونَ معنىً معدوماً او معنىً موجوداً، ومُحالٌ أن يكونَ معنىً معدوماً، وإلاّ فلم يَسبِقهُ إمكانُ وجودِه. فهو إذاً معنىً موجودٌ، وكلّ معنىً موجودٍ فامّا قائم لافي موضوعٍ وإمّا قائمٌ في موضوعٍ؛ وكلُّ ماهو قائمٌ لافي موضوعٍ فله وجودٌ خاصّ لايجبُ أن يكونَ به مضافاً. وإمكانُ الوجود إنّما هو بالاضافةِ إلى ما هو إمكانُ وجودٍ. فليس إمكانُ الوجودِ جوهراً لا في موضوعٍ، فهو إذا معنىً في موضوعٍ وعارضاً لموضوعٍ؛ ونحن نُسمّي إمكانَ الوجود قوّةَ الوجود،ونُسمّي حاملَ قوّة الوجودِ والذي فيه قوّةُ وجودِ الشيءِ موضوعاً وهيولىً ومادّةً وغير ذلک. فاذا كان حادثٌ فقد تقدّمتهُ المادّةُ.

[فصل ۳۰]

مطلب آخر نافع في ذلک

وهو أنّه لايجوزُ أن يكونَ لعدمِ الفاعِلِ. وامّا إن وُضِعَ أنّ القابلَ موجودٌ والفاعلَ ليس بموجودٍ، فالفاعلُ مُحدَثٌ ويلزمُ أن يكونَ حدوثُه بعلّةٍ ذاتِ حركةٍ، على ما وصفنا.

وأيضاً مبدأ الكلّ ذاتٌ واجبةُ الوجودِ، وواجبٌ ما يوجد عنه، وإلاّ فله حالٌ

لم تكن، فليس بواجبِ الوجودِ من جميع جهاتِه، فان وُضعَتِ الحالُ الحادثةُ لافى ذاتِه، بل خارجةً عن ذاتِه، كما يَضَعُ بعضُهم الارادةَ، فالكلامُ على حُدوثِ الارادةِ عنها ثابتٌ هل هو بارادةٍ، او طبعٍ، اولأمر آخر، أىّ أمر كان؟ ومهما وُضِعَ أمرٌ حدث لم يكن، فامّا أن يوضع حادثاً فى ذاته وإمّا غير حادثٍ فى ذاته، بل شىءٌ مباينٌ لذاته، فيكونُ الكلامُ ثابتاً، وإن حدث فى ذاته كان ذاته متغيّراً، وقد وضع أنّ واجبَ الوجودِ بذاته واجبُ الوجودِ من جميع جهاتِه.

وأيضاً إذا كان هو عند حدوثِ المبايناتِ عنه كما كان قبلَ حدوثها، ولم يعرض البتة شىءٌ لم يكن، وكان الأمرُ على ما كان، ولم يُوجَد عنه شىءٌ، فليس يجبُ أن يوجد عنه شىءٌ، بل الحال والامرُ على ما كان، فلابدَّ من تميز لوجوبِ الوجود وترجيحِ الوجود عنه بحادثٍ لم يكن حين كان ترجيحُ العدم عنه والتعطيلُ عن الفعلِ، فليس هذا أمراً خارجاً عنه، فانّا نتكلمُ فى حدوثِ الخارج عنه نفسِه.

والعقل بأوّل فطرته يشهدُ أنّ الذاتَ الواحدةَ إذا كانت من جميع جهاتِها كما كانت وكان لايوجدُ عنها قبلُ شىءٌ وهو الآن كذلك، فالآن أيضاً لايوجد عنها شىءٌ. فاذا صار الآن يوجد عنها شىءٌ فقد حدث فى الذات قصدٌ او إرادةٌ او طبعٌ اوقدرةٌ وتمكّنٌ لم يكن. ومن انكر هذا فقد فارق مقتضىٰ عقله، فانّ الممكنَ أن يوجد وأن لا يوجد، لايخرج إلى الفعل ولايترجحّ له أن يوجد إلاّ بسبب.

وأمّا هذه الذات فقد كانت ولاترجّح ولايجب عنها هذا الترجّح [وإذا كانت هذه الذات التى هى للعلّة كما كانت ولاترجّح ولايجب عنها هذا الترجيح ولاداعى ولامصلحة ولاغير ذلک[1]]، والا فلابدَّ من حادثٍ موجبٍ للترجيح فى هذه الذاتِ إن كانت هى العلّة الفاعليّة. وإلاّ فان كانت نسبتُها إلى ذلک الممكن على ما كان قبل فلم تحدث لها نسبةٌ أُخرىٰ فيكونُ الأمرُ بحاله ويكونُ الامكانُ امكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبةٌ فقد حدث أمرٌ ولا بدَّ من أن يحدث لذاته

۱ ــ الشفا، الالهيات، ص ۳۷۷، طبع القاهرة، ۱۳۸۰.

وفي ذاته، فانّها إن كانت خارجةً عن ذاته كان الكلامُ ثابتاً ولم تكن هي النسبةَ المطلوبةَ، فانّا نطلبُ النسبةَ الموقعةَ لوجود كلّ ماهو خارجٌ عن ذاته بعد مالم يكن أجمع. فان كانت هذه النسبةُ مباينةً له فَليست هي النسبة المتوقّعة، ثمّ كيف يمكنُ أن يحدثَ في ذاته شيءٌ وعمّن يحدثُ. يمكنُ أن يحدثَ في ذاته شيءٌ وعمّن يحدثُ؟وقد بان أنّ الواجبَ الوجود بذاته واحدٌ، فترىٰ أنّ ذلک عن حادثٍ منه؟ فتكون ليستِ النسبةُ المطلوبة،لأنّا نطلبُ النسبةَ الموجبةَ لخروج الممكنِ الأوّل إلى الفعلِ، او هو عن واجبِ وجودٍ آخر؟ وقد قيل: إنّ واجبَ الوجودِ واحدٌ. وعلى أنّه إن كان عن آخر فهوالعلّةُ الأُولىٰ، والكلامُ فيه ثابتٌ.

[فصل ۳۱]

في أنّ ذلک لم يكن يقع لانتظارِ وقتٍ ولايكون وقت أولىٰ من وقت

ثم كيف يجوزُ أن يتميز في العدم وقتُ تركٍ و وقتُ شروعٍ، وبماذا يُخالفُ الوقتُ الوقت، ثمّ لايخلو أن يكونَ حدوثُ ما يحدثُ عن الأوّلِ بالطبعِ، اولغرض فيه، او بالارادةِ. فان كان بالطبع فقد تغيّرالطبعُ، وان كان بالغرض فقد تغيّرالغرضُ، وإن كان بالارادة فامّا أن تكونَ الارادةُ نفسَ الايجادِ او غرض ومنفعة بعده.

فان كان المرادُ عينَ الايجادِ لذاته فلم لم يوجد قبلُ؟ أتراه استصلحه الآن او حدث وقتُه اوقدر عليه الآن؟ ولا نعتبرُ بقول القائل: «انّ هذا السؤالَ باطلٌ». لأنّ السؤالَ في كلّ وقتٍ عائدٌ؛ بل هذا سؤالٌ حقٌ، لأنّه في كلّ وقتٍ عائدٌ ولازمٌ.

وإن كان لغرضٍ ومنفعةٍ فمعلومٌ أنّ الذي هو للشيءِ بحيثُ كونُه ولا كونُه بمنزلةٍ واحدةٍ فليس بغرضٍ؛ والذي هو للشيء بحيثُ كونُه أولىٰ فهو نافعٌ، والحقّ الأوّلُ كاملُ الذاتِ لاينتفعُ بشيءٍ.

[فصل ۳۲]

في أنّه يلزمُ على وضع هؤلاء المعطّلة أن يكونَ المبدأ الاوّلُ سابِقَ الزمانِ والحركةِ بزمانٍ

وأيضاً فانّ الأوّلَ بماذا يسبقُ أفعالَه الحادثةَ، ابذاته او بالزمان؟ فـان كـان بذاته فقط فقد مثل الواحد للاثنين، وإن كانا معاً كحركة المتحرّك بأن يتحرّك بحركةِ مايتحرّكُ عنه فيجبُ أن يكونَ كلاهما محدثين، الأوّل القديم والأفعال الكائنة عنه.

وإن كان قد سبق لابذاته فقط، بل بذاته وبالزمان، فان كان وحده ولا عالم ولا حركة ـــ وتدلّ «كان» على أمر مضىٰ وليس الآنَ ـ فقد كان كونٌ قد مضىٰ قبل أن خلق الخلق، وذلك الكونُ هو متناهٍ ـــ فقد كان إذاً زمانٌ قبل الحركة والزمان، لأنّ الماضي إمّا بذاته وهو الزمانُ؛ وإمّا بالزمانِ وهو الحركةُ وما فيها ومعها، وهذا خلفٌ.

فان لم يسبق بأمر هو ماض للوقتِ الأوّل من حدوثِ الخلق فهو حادثٌ مع حدوثه، وكيف لايكونُ سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقتِ الأوّلِ من الخلقةِ، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق،وليس «كـان ولا خلق» ثـابتاً عند كـونه «كـان وخلق»، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق. وليس «كان ولا خلق» نفس وجوده وحده. فانّ ذاتهُ حاصلةٌ بعد الخلق، ولا «كـان ولا خلق» هو وجـودُه مـع عدم الخلق بلا شيءٍ ثالثٍ؛ فانّ وجودَ ذاتـه حـاصل بـعد الخلق، وعدمَ الخلق موصوفٌ بأنّه كان وليس الآن.

وتحت قولنا «كان» معنىً معقولٌ، دونَ معقولِ للأمرين، لأنّك إذا قـلتَ: «وجودُ ذاتٍ، وعدمُ ذاتٍ»، لم يكن مفهوماً منه السبقُ، بـل قـد يصحُّ أن يـفهَم مـعه التأخيرُ، بل إنّـما يُـفْهَمُ السبقُ بشرطٍ ثـالثٍ؛ فـوجودُ الذاتِ شيءٌ، وعدمُ الذاتِ شيءٌ، و «كان» شيءٌ موجودٌ غيرُ المعنيين.

وقد وُضِعَ هذا المعنىٰ للخالق ممتداً لاعن بدايةٍ، وجوّز فيه أن يخلق قبل أيّ خلق توهَم خلقاً، وإذا كان هٰكذا كانت هذه القبليّةُ مقدّرةً مكمّمةً؛ وهذا هو الذي نسمّيه الزمانَ. إذتقديرُه ليس بتقدير ذي‌وضعٍ ولا ثباتٍ، بل على سبيل التجدّد.

ثمّ إن شئتَ فتأمّل أقاويلَنا الطبيعيّةَ، إذ قد بيّنا أنّ ما كان ثَباتُه وقَوامُه في المادّةِ وليس بغير واسطةٍ، فليس هو مقداراً لنفسِ المادّةِ، ولا بواسطةِ هيئةٍ قارّةٍ، كالحرارة والبرودةِ، فتكونُ كميّةً لها أوّلاً؛ فانّ الهيئاتِ القارّةَ لاتتقدّرُ بهذا، وهي كميّةٌ؛ إذ الهيئةُ غيرُ قارّةٍ، والهيئةُ الغيرُ القارّة هي الحركةُ. فاذا تحقّقتَ علمتَ أنّ الأوّلَ سبق الخلقَ عندهم، ليس سبقاً مطلقاً، بل بزمانٍ ومعه حركةٌوأجسامٌ اوجسمٌ.

[فصل ٣٣]

فی أنّه لايجوز أن يكون أوّل آن

وأيضاً فانّه كيف يكونُ الزمانُ حادثاً حتّىٰ يمكن أن يحدث الحركةُ وكلّ آن فهو بعدَ قبلٍ وقبلَ بعدٍ، فهو حدٌّ مشتركٌ بين أمرين يلزمه كلاهما دائماً.

وما يبيّن هذا أنّه قدبيّن أنّ وجودَ الآنِ وجودُ الطرفِ، وليس شيئاً مقولاً بذاته، وكذلك جميعُ نهاياتِ المقادير، وإذا كان كذلك فالآن لامحالة طرفُ شيءٍ داخلٍ في‌الوجود لامحالة، لأنّ أحد المتضايفين إذا وُجِدَ بالفعل، فيجبُ أن يكون الآخرُ وجد لامحالة؛ والمستقبلُ لم يوجد، فيجبُ أن يكونَ الآن لامحالة طرفاً للماضي.

ولايشبه الآنُ النقطةَ في أنّها قدتنفصلُ وقد تكونُ حدّاً مشتركاً، لأنّها في‌الحالين قديكونُ ما هو طرفٌ لها موجوداً، والآنُ لايكونُ ماهو طرفٌ له قد وجد إلاّ الماضي، فيكونُ أفنى الماضي وأنهاه.

وأمّا الحركةُ فأنّها وإن ابتدأت بطرفٍ لايتّصلُ بحركةٍ قبلها، فالسببُ في ذلك أنّ الحركة ليست بذاتها كماً، بل قد تتقدّر إمّا بالمسافةِ وإمّا بالزمانِ. فطرفُها إمّا من الزمانِ، ويكون هو بالذاتِ طرفاً للزمانِ الماضي وقدصحّ به

وجودُه؛ وإمّا من المكانِ، فيكونُ طرفاً للمسافةِ الصحيحةِ الوجودِ. وبعد هذا فإنّ مبدأ الحركةِ من أحدِ الأمرين هو نهايةُ السكونِ. ولنقل الآن قولاً جدليّاً إذا استقصى يمكن أن يُرَدّ إلى البرهانِ.

[فصل ۳۴]

في أنّ المعطّلة يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهايةٍ وزماناً ممتداً في الماضي بلا نهايةٍ

إنّ هؤلاء المعطّلةَ الذّين عطّلوا اللهَ عن وجوده، لايخلو إمّا أن يسلمّوا أنّ الله كان قادراً، قبل أن يخلقَ الخلقَ، أن يخلقَ جسماً ذاحركاتٍ تقدّر أوقاته وأزمنته ينتهي إلى وقتِ خلق العالم او يبقىٰ مع خلق العالم و يكون له إلىٰ وقتِ خلق العالم أوقاتٌ وأزمنةٌ محدودةٌ؛ اولم يكن يقدرُ الخالقُ أن يبتدى الخلقَ إلّاحين ابتدأ.

وهذا القسمُ الثاني محالٌ يوجبُ انتقالَ الخالِق من العجز الى القدرة، والقسمُ الأوّلُ يقسم عليهم قسمين، فيقال لايخلو إمّا أن يكون كان يمكن الخالق أن يخلق جسماً غير ذلک الجسم إنّما ينتهي الى خلق العالم مدّةً اكثر، اولا يمكن. ومحالٌ أن لايمكن، لما بيّناه.

فان أمكن، فامّا أن يمكن خلقُه مع خلق ذلک الجسمِ الذّي ذكرناه قبل هذا الجسم، او إنّما يمكنُ قبله. فان أمكن معه فهو محالٌ، لأنّه لايمكنُ أن يكونَ ابتداء خلقين متساويي الحركةِ في السرعةِ والبطؤيقعُ بحيثُ ينتهيان إلى خلق العالم، ومدّةُ أحدهما أطولُ. وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانُه مبايناً له، متقدّماً عليه او متأخراً عنه، يُقدّرُ في حال العدم إمكانُ خلق شيءٍ ولا إمكانُه. وذلک في حالٍ دونَ حالٍ، وقع ذلک متقدّماً ومتأخراً، ثم ذلک الى غير النهاية.

[فصل ۳۵]

في حلّ مغالطاتهم في تناهي الأزل

فلم يكن عدمٌ محضٌ، بل قبليّةٌ مقارنةٌ لأشياء وأوقات تنقضي وأُخرىٰ تتجدّد، وكانَ مايستعظمونه من وجودِ أشياء قبل أشياء لاعن بدايةٍ. وهذا شيءٌ يبنونه على أصلين مشهورين غير صحيحين.

أحدهما أنّ ما لا نهاية له لايخرجُ إلى الفعلِ البتّة، وهذا إنّما يصحُّ في الأجسام والمقاديرِ ذواتِ الوضع، والأعدادِ التي لها ترتيبٌ في الطبع وليس في كلّ شيءٍ؛ ولكن الزمانَ والكائناتِ ممّا لايصحّ فيه هذا.

ويحقّ القولُ النافعُ فيها،هذا، لا لأنّه فطرةٌ في العقل، بل لحجج. وهؤلاء يأخذونه أوّلياً، ثم يكذبون: فليس الزمانُ الماضي والكائناتُ الماضيةُ خارجةً إلى الفعل معاً، فانّه ليس إذا كان كلٌّ واحدٍ يخرجُ إلى الفعل يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ خرجتْ إلى الفعل. إنّما يكونُ ذلك لو كان كلّ خارج الى الفعل تبع لخروج الآخر الى الفعل.

وليس إذا صحّ في واحدٍ واحدٍ يجبُ أن يكونَ هناك جملةٌ يصحُّ فيها هذا الوصفُ. فانّه كما يصحُّ أن يقالَ في كلّ واحدٍ من الماضي أنّه خرج، كذلك يصحُّ في كلّ واحد من المستقبل أنّه يخرج. وكما أنّ كون كلّ واحد من المستقبل بحيثُ يصحُّ أن يخرجَ إلى الفعلِ لايُوجِبُ كونَ جملةٍ لها بحيثُ يصحّ أن تخرج إلى الفعل، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلافُ الأوقات، كذلك كون كلّ واحد من الماضي بحيث خرج لايُوجِبُ كونَ جملة لها قد خرجت، والسببُ في ذلك التعاقبُ واختلاف الأوقات، وحال المستقبل أولىٰ بالفعليّة من حال الماضي، لأنّ آحاد ما في المستقبل عدمُها عدمٌ مقارنٌ للقوّة، وعدمُ ما عُدِمَ في الماضي عدمٌ غير مقارنٌ للقوّة.

وأمّا الاصلُ الثاني فهو قولُهُم: إنّ ما لايتناهىٰ لازيادة عليه، فلو كان ماضي لايتناهىٰ لكان لايمكنُ أن يكونَ عليه زيادةٌ.

وهذا الأصلُ أيضاً قويٌّ في الشهرة، وليس بيّناً بنفسه، لأنّ العقلَ لايمنعُ

فی اوّلِ الفطرةِ أن یکونَ شیءٌ لانهایةَ له فی جهةٍ له طرفٌ یحتملُ علیه الزّیادةُ.

وکثیر من العقلاء یجوّزون هذا فی الوجود، ولکنّ العقلَ بالحجّة یمنعُ هذا فیما یقومُ علیه البرهانُ. وذلک کلُّ مقدارٍ ذیوضع، وعددٍ له ترتیبٌ فی الطبع.

ثمّ هاهنا فانّ الزیادةَ لیست علی ما لایتناهیٰ، لأنّ الزیادة زیادةٌ علی مزیدٍ علیه موجودٍ، ولیس هاهنا شیءٌ موجودٌ البتة غیر متناهٍ یزاد علیه، اویکون أقلّ او اکثر بوجهٍ.

ونحن لانمنعُ فی المعدوماتِ أن یکونَ ما لانهایةَ له أکثر وأقلّ، فانّ العشراتِ التی لانهایةَ لها أقلُّ من آحادِها، والمائون أقلُّ من عشراتها، ویجوزُ أن یکون مالانهایة له وأضعافاً کثیرةً، فانّ اللانهایةَ فی الزمان، وفی الحرکة، وفی العدم، والکائناتِ الفاسداتِ. واللانهایة التی فی جمیعها اکثر من التی فی الواحد منها. فان قال قائلٌ: هذا لیس مالانهایة له إلاّ بالقوّة.

فنقولُ: امّا فی الماضی فلیس مالانهایة له، لا بالقوّة ولا بالفعل، ولکن نعنی بقولنا «لانهایة لما فی الماضی» أنّ أیّ واحد أُحدِثَ فقد کان قبله واحدٌ، وعُدِمَ، لا أنّ هناک جملةً اوکُلاً هو بالفعل غیرُ متناهٍ.

وربما قال قائلٌ من هؤلاء: إنّ الحاضر متوقّفٌ فی وجوده علی قطع مالانهایة له، وکلُّ متوقّفٍ علی مالانهایة له فلایوجد.

وهاهنا مغالطةٌ فی استعارة لفظةِ «التوقّف» فانّ لفظة «التوقّف» إنّما تدلُّ فی الحقیقةِ علی شیء مُزمِع الوجودِ بعدَ وجود شیء مُزمِع الوجودِ قبله، ولیس أحدهما، فی وقتِ مایقال: إنّه یتوقّف، بموجودٍ، بل إنّما یقعانِ فی المستقبل.

ونحن نقول: إنّ ماکان هذاسبیله وکان متوقّفاً علی ما لایتناهیٰ فمحالٌ أن یوجد، ولکن لیس «الآن» الحاضر هذا شأنه، فانّه لم یتوقّف قطّ بهذا المعنی، حتّی لایکون هو ولا شیءٌ من الأشیاء قبله، ثم لایحتاجُ أن یوجد مالایتناهیٰ من ذلک الوقتِ حتّیٰ یوجد هو، فاذاً الصغریٰ کاذبةٌ.

فان استعار وعنى بـ«الوقّف» الوجود بعد أشياء قبله، وإن لم يكن بـذلک الشرط، فيجبُ أن يستعمل التوقّف في الكبرىٰ على هذا المعني، لا على المعنى الحقيقي: فان استعمله على هذا المعنىٰ كان القياسُ مصادرةً على المطلوب الأوّل في الحقيقة.

فكأنّه يقولُ: إنّ الحاضر لا يمكنُ أن يوجد بعد ما لا نهاية له، لأنّ الشيء لا يجوزُ أن يكونَ وجودُه بعد ما لا نهاية له؛ وهذا نفسُ المطلوب. بل يجبُ أن يعلم أنّ الكبرىٰ إنّما تصدقُ في المستقبل فقط، وحينئذٍ لا يكونُ قياسٌ، لعدم الحدّ الأوسط.

[فصل ۳۶]

في حلّ مغالطتهم في أنّه إمّا أن يجب إثبات التعطيل او ايجاب المساواة بين الله والخلق

وممّا يعتمده المعطّلة في هذا الباب قولهُم: إنّ الخالقَ لو كان دائماً خالقاً و دائماً محرّكاً كان لا يوجد ذاته إلاّ ومعه معلولاته، وكان إذا رُفعَتْ معلولاتُه وجب من ذلک رفعُ ذاته، وهذا محالٌ.

والمغالطةُ هاهنا في لفظة «الرفع»، ولا نطوّل الكلام في تفصيل معانيها، ولكن نُشيرُ إلى الجوابِ إشارةً مقنعةً للمقتصدين، فنقولُ: إنّ رفعَ العالم محالٌ، ولكن ليس محالاً بذاته، بل لأنّه لا يُرفَعُ، أو يُرفَعَ صنعةُ الباري ويُرفَعَ الباري، فاستحالتهُ تابعةٌ لاستحالة رفع الباري. فليس إذا رفعنا العالمَ وجب أن يُرفَعَ الباري، بل يكونُ أوّلاً ارتفع الباري لا من رفعنا العالم، بل لوضع محالٍ يجبُ أن يكونَ تقدّمَ هذا الوضعَ المحالَ، وهو رفعُ الباري.

وأمّا الباري إذا رفعناه ارتفع ولاحي العالم من رفعه، لا انّ العالم يجبُ أن يكونَ ارتفع أوّلاً حتّىٰ يرفع الباري. وإذا وُجِدَ العالمُ يجبُ أن يكونَ ذاتُ الباري موجودةً بنفسها، وإذا وجد الباري يجبُ أن يوجد عنه ذاتُ العالم لا بنفسها. فاذا

رفع الباری، وهو محالٌ، يلزمُه أن يرتفعَ العـالم عن رفـعه؛ وإذا رفـع العـالم، وهو محالٌ، يلزمُه لاأن يرتفع الباری عن رفعه، بل أن يكون قد ارتفع أوّلاً بذاته الباری.

ونحن قد خرجنا عن غرضنا إلی تطويل فی القول أدّیٰ الی الاملال، ولكن تحقّقه معينٌ فی تحقّق المقصود لامحالة. فقد بطلت هذه القسمةُ من أقسام بطلان الحركة، ومن هذه الأوجه يمكن أن يبطل باقی الاقسام. فـيجبُ إذاً أنّ الحركةَ دائمةٌ.

[فصل ٣٧]

فی أنّ الحركة مكانيّة وإنّما تدوم بالاتّصال لابالتشافع

فلأنّ هذه الحركة لزمت على سبيل تقريب وتبعيد فهی مكانـيّة، لامـحالة، على أنّا قدبيّنا فی «الطبيعيّات» أنّ الحركة المكانية أقدم الحركات. فـلنبحث الآن لنعلمهل دوامُ هذهالحركةعلى سبيلالتتالی والتشافع،او علىسبيلاتّصالالواحد؟

فأقولُ: لايجوزُ أن يكونَ دوامُها على سبيل التتالی والتشافع، فانّه لايجوزُ أن يكونَ بحيثُ لايمكنُ فيها الانقطاعُ.

وبيان ذلک أنّه لايخلو الأمرُ فی ذلک من أحد أمرين: إمّا أن يتوهّم جسماً يحرّكُ جسماً، وذلک يحرّكُ آخر، والآخر رابعاً، ويتمادیٰ إلی غيرالنهاية. وإمّـا أن يكون على سبيل الدور. مثلاً أن يكون «ا» يحرّكُ «ب» إذا انـتهی إليه، ثـمّ «ب» يحرّكُ «ج» إذا انتهی إليه، ثمّ «ج» يحرّک «د» إذا انـتهی إليه، ثـمّ «د» يرجعُ فينتهی إلی «ا» ويحرّكُه.

والقسمُ الأوّلُ محالٌ، لأنّه لايخلو من أحد وجهين. إمّا أن يكونَ الأوائـلُ تبقیٰ وإمّا أن تبطلَ. فان بطلت احتاجـت، كـما أوضحناه، إلی أن يكون لبطلانـها حركاتٌ أخریٰ غير هذه، ويرجعُ فيها الكلامُ؛ وإن بقيت كانت أجساماً بغير نـهايةٍ، وجهاتٍ للحركةِ بغير نهايةٍ، وهذا مستحيلٌ. فهذا القسمُ كلا وجهيه محالٌ.

وأمّا القسمُ الدورُ فهو ظـاهرُ الاستحـالةِ أيضاً، لأنّ حـركاتِ «ا» و «ب» و

«ج» و «د» إن كان كلُّها قسريّةً كان لها حركاتٌ أخرىٰ طبيعيّةٌ، فقد بيّنا ذلک فى «الطبيعيّات»، و بيّنا أيضاً أنّ القسريّةَ لاتستولى على الطبيعيّة، وأنّها تكونُ بعدها.

فاذا تأمّلتَ الآنَ وجدتَ الحركاتِ الطبيعيّةَ تَمنَعُ هذا النظامَ وتقطعُه، ولا يلحقُ معها العائدُ بالأوّل. وإن كانت هذه الحركاتُ كلُّها اوبعضُها طبيعيّاً، فتسكنُ لامحالة عند غاياتها، وتقفُ، ولايكونُ لها عوداتٌ مختلفةٌ إلى جهات مختلفة بها يمكنُ أنْ يُقْطَعَ الدورُ؛ وهذا يظهر بأدنىٰ تأمّل.

وإن كانتْ هذه الحركاتُ كلُّها او بعضُها إراديّةً، فان كانت عن ارادةٍ لاتتبدّلُ كان كلٌّ واحدٍ منها اوبعضُها متصلاً بالعدد لامنقطعاً. وإن كانتِ الارادةُ غيرَ ثابتةٍ، بل يجوزُ فيها الاختلافُ والتغيّرُ لم يجبْ فى هذه الحركةِ الدوامُ على نظمها، فانقطع وقتاًمّا تشافعُها وتتاليها، فقدبان وصح أنّ هذه الحركةَ واحدةٌ بالاتّصالِ.

[فصل ۳۸]

فى أنّ الحركةَ الأولىٰ ليستْ مستقيمةً بل مستديرةً

فنقولُ: إنّه لايجوزُ أن تكونَ مستقيمةً ولا مركبّةً من مستقيماتٍ ذواتِ زوايا، بل ولا من قِسِيٍّ ذواتِ زوايا.

أمّا أوّلاً فلأنّ مثلَ هذه الحركةِ لايجوزُ أن تكونَ قسريّةً، بل تكونُ طبيعيّةً. فان كانت مستقيمةً طبيعيّةً وجب أن تطلبَ جهةً فتسكنَ فيها.

وأمّا ثانياً فانّ الحركةَ المستقيمةَ لايمكنُ أن تذهبَ فى جهتها إلى غير النهاية، فانّه قد بيّن فى الطبيعيّات أنّ أبعادَ الكلّ محدودةٌ. ولا أيضاً يمكنُ أن يتّصل حركتان على زاويةٍ البتة، ولا على خطّ واحدٍ. ويجبُ أن يكونَ البرهانُ عليه هكذىٰ، نقولُ: إذا افترض عند الزاوية وطرفِ الخطّ للمسافةِ حدٌّ بالفعل، فانّ الجسمَ المتحرّكَ يُوصفُ بانّه قد وصل الى الحدّ بالفعل. وأيضاً فانّ القوّةَ المحركةَ إلى ماهناک توصفُ بانّها مُوصِلةٌ بالفعل، ثمّ هذا ليس يبقىٰ عند حركة المتحرّک إلى جهةٍ أُخرىٰ، بل يزولُ وصفُ الجسم بأنّه حاصلٌ فى ذلک الحدّ،

ووصفُ الموصِل بأنّه موصلٌ.

فامّا الجسمُ فيجوزُ أن يكونَ عدمُ مواصلتِه لذلک الحدّ ينقطعُ قليلاً قـليلاً، ويجوزُ أن يكونَ، دفعةً، يُوصَفُ بأنّه غير موصل إن رجع إلى خطِّه.

وأمّا القوّة القسريّة او الطبيعيّة الموصلة إليه فـإنّه يُـوصَفُ دفـعةً بـعدمِ هذاالوصفِ، وذلک بأنّه ليس بين كونه مُوصِلاً إلى الحـدّ بـالفعل وبـين عدمِ هذاالوصفِ واسطةٌ؛ بل يتّصفُ بكونه مُقرّباً للجسم فيه ومُـوصلاً اليه فـي آنٍ، وتزولُ هذه الصفةُ عن القوّة في آنٍ. فاذاً إنّما يـحدثُ الوصولُ للجسمِ والاتّصاف بانّه موصل للقوّة في آنٍ، وتزول هذه الصفة عن القوّة فـي آنٍ. ولا يـجوزُ أن يكونَ الآنانِ آناً واحداً، لا نّه لايمكنُ أن يكون كونُه مُوصلاً وصيرورتُه غير مـوصل معاً. فاذاً هما في آنين.

وقدصح أنّ بين كلّ آنين زمـاناً فـهو زمـانُ السكون. وعلّةُ ذلک السكونِ هو أمّا فيالقوّة القسريّة، فبقاؤها ما بقيت إلى أن تعود إليهـا الطّبيعـةُ. ولا يـجوز أيضاً أن يكون علّتُها فيالحركاتِ القسريّة القـوّةَ الطّبيعيّةَ إذا عاوقتِ القسريّةَ فتمانعا وتقاوما حدث من فعلهما المختلف تسكينٌ. وأمّا فـي غيرالقسرية فـالعلّةُ هي الطبيعةُ او الارادةُ. فـقد صحّ إذاً أنّ الحـركاتِ المستقيمةَ لاتـبقىٰ واحـدةً بالاتّصالِ، ولا المستديرات ذوات الزوايا. فـالحركةُ الواحـدةُ الدائـمةُ الاتّصال لامستقيمةٌ ولامزاواة [ولا مستديرة مـن زوايـا]، فـتكونُ المستديـرة التامّـة الاستدارة.

[فصل ۳۹]

فيأنّ الفاعلالقريب للحركةالاُولىٰنفس، وأنّالسمآء حيوانمطيع للهعزّاسمه

وإذ قد بيّنا أنّ لكلّ حركة محرّكاً فلهذه الحركة محرّك. ولايجوز أن يكون محرّك هذه الحركة قوّة طبيعيّة،فانّاقد بيّنا فـي الطبيعيّات وأشرنا إليه فـي هذا الكتاب أيضاً أنّ الحـركةَ لايـجوزُ أن تكون طبيعيّةً للجسم، والجسم على حـالته

الطبيعيّة، إذ كان كلّ حركة بالطبع مفارقةما بالطبع لحالة، والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غيرطبيعيّة لامحالة.

فظاهرٌ أنّ كلّ حركة فهي عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ، ولو كان شيءٌ من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيءٌ من الحركاتِ باطلَ الذات مع بقاء الطبيعة، بل الحركةُ إنّما تقتضيها الطبيعةُ لوجودِ حالٍ غير طبيعيّةٍ. إمّا في الكيف، كما إذا سخّن الماء بالقسر. وإمّا بالكم، كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضيّاً. وإمّا في المكان، كما اذا نقلت المَدَرة إلى حيزّ الهواء، وكذلك إذا كانت الحركةُ تكونُ في مقولة أُخرىٰ.

والعلّةُ في تجدّد حركة بعد حركة تجدّدُ الحال غير الطبيعيّة وتقدّرُ البعد عن الغاية. فاذا كان الأمر على هذه الصفةِ لم تكن حركة مستديرة عن طبيعةٍ، وإلاّ كانت عن حالةٍ غير طبيعيّةٍ إلى حالةٍ طبيعيّةٍ، إذا وصلت إليها سكنته ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة غير الطبيعيّة؛ لأنّ الطبيعة ليست تفعل بالاختيار، بل على سبيل تسخير وسبيل مايلزمها بالذات.

فان كانت الطبيعةُ تحرّك على الاستدارة فهي تحرّك لامحالة، إمّا عن أين غير طبيعيّ، او وضع غيرطبيعيّ هرباً طبيعيّاً عنه، وكلّ هربٍ طبيعيّ عن شيء فمحالٌ أن يكون هوبعينه قصداً طبيعيّاً اليه. والحركةُ المستديرةُ تفارقُ كلَّ نقطةٍ وتتركُها، وتقصدُ في تركها ذلك كلّ نقطة، وليست تهرب عن شيءٍ إلاّو تقصدُه، فليست إذًا الحركةُ المستديرةُ طبيعيّةً.

[فصل ۴۰]

في أنّ حركة السماءِ مع أنّها نفسانيّة كيف يقال إنّها طبيعيّةٌ

واعلم أنّ حركة السماء نفسانيّةٌ إلاّ انّها بالطبع، اى ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعةٍ أُخرىٰ لجسمها، فانّ الشيءَ المحرّك لها، وإن لم يكن قوّةً طبيعيّةً، فانّه شيءٌ طبيعيّ لذلك الجسم، غيرُ غريب عنه، فكأنّه طبيعيّةٌ.

وأيضاً فانّ كلّ قوّةٍ فانّما تـحرّكُ بـتوسّطِ الميل، والميل هو المعنى الذى يحسّ فى الجسم المتحرّك، وإن سكن قسراً أحسّ ذلک الميل فـيه كـأنه يـقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة؛ فهو غيرُالحركة لامحالة، وغيرُالقوّة المحـرّكة؛ لأنّ القوّة المحرّكة تكونُ موجودةً عند إتمامها الحركة ولايكونُ الميل موجوداً.

فهكذا أيضاً الحركة الأُولى، فانّ محرّكها لايزالُ يحدثُ فى جسمهـا مـيلاً بعد ميل، وذلک الميلُ لايمتنعُ أن يُسمّىٰ طبيعةً لأنّه ليس بنفس، ولامن من خارج، ولاله إرادةٌ او اختيار، ولايـمكنه أن لايـتحرّك، او أن يـتحرّک إلى غير جهـة محدودة، ولا هو مع ذلک مضادٌ لمقتضىٰ طبيعةِ ذلک الجسم الغريب.

فان سمّيت هذا المعنى طبيعـة كـان لک أن تـقول: إنّ الفلک يـتحرّک بالطبيعة، إلاّ أنّ طبيعتَهُ فيض عن نفس يتجدّد بحسب تصوّر النفس. فـقد بـان أنّ الفلک ليس مبدأ حركة طبيعيّة، وقدبان أنّه ليس قسراً، فهى عن إرادةٍ لامحالة.

[فصل ۴۱]

فى أنّه لايجوزُ أن يكونَ المحرّک الأقرب للسماويات عقلاً مجرّداً عن المادّة صريحاً

فنقول: ولايجوزُ أن يكونَ مبدأ حركته القريبُ قـوّةً عقلية صرفـة لاتـتغيرُ ولاتتخيّل الجزئيّات البتّة. وكأنّا قدأشرنا إلى جمل ممّايُعينُ فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدّمة من هذا الكتاب، إذ أوضحنا أنّ الحركةَ معنىً مـتجدّدٌ، وكـلّ جزء منه فائت لاثبات له.

ولايجوز أن يكون عن معنىً ثابتٍ البتة وحده. فان كان معنىً ثـابتاً فـيجبُ أن يلحقه ضروبٌ من تبدّل الا حوال.

أمّا إن كانتِ الحركةُ عن طبيعةٍ فيجبُ أن يكون كلّ حركة تتجدّد فيه فـلتجدّد قربٍ وبعدٍ من النهاية. وأمّا عن الثابتِ من جهةٍ ماهو ثابتٌ فلايكونُ إلاّ ثابتاً.

وأمّا إن كانت عن ارادةٍ فـيجبُ أن تكونَ عن إرادةٍ مـتجدّدةٍ جـزئيّةٍ، فـانّ

الارادةَ الكليّةَ نسبتُها إلى كلّ جزءٍ من الحركةِ نسبةٌ واحدةٌ، فلايجبُ أن تتعيّن منها هذه الحركةُ دون هذه ، وإلاّ إن كانت لذاتها علّة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علّة لهذه الحركة بسببِ حركةٍ قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدومُ لايكونُ موجباً لموجود، نعم قد تكون الأعدام علّةً للاعدام. وأمّا أن يُوجِبَ المعدومُ شيئاً فهذا لايمكنُ.

وإن كانت علة لامور تتجدد، فالسؤالُ في تجدّدها ثابتٌ، فان كان تجدّداً طبيعيّاً لزم المحالُ الذى قدّمناه، وإن كان إراديّاً فالسؤال في اراديّتها ثابت. وإن كان إراديّاً يتبدّل بحسبِ تصوّراتٍ متجدّدةٍ فهو يثبتُ الذى نريده.

فقد بان أنّ الارادة العقليّة الواحدة لاتوجبُ البتّة حركةً، ولكنّه قديمكنُ أن ينتقل العقل من معقولٍ إلى معقولٍ إذا لم يكن عقلاً من كلّ جهة بالفعل، ويمكنُ أن يعقل الجزئيّ تحت النّوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوع كلّي، على ما اشرنا إليه.

فيجوزُ إذاً أن يتوهّم وجود عقل يعقلُ الحركةَ الكلّية، ويريدها، ثم يعقل انتقالاً من حدّ حركة إلى حدّ حركة، ويأخذ تلك الجزئيّات بنوع معقول، على ما أوضحناه. وعلى مامن شأننا أن نبرهنَ عليه في الكتب من أنّ حركةً من كذا إلى كذا ثمّ من كذا إلى كذا، يعني من مبدأ مّاكلّياً إلى طرف آخر كلّي بمقدار مّامرسوم كلّي. وكذلك حتّى تفنى الدائرةُ، فلايبعد أن يتوهّم أن تجدّدَ الحركة يتبعُ تجدّدَ هذا المعقول.

فنقولُ: ولا على هذا السبيل يمكنُ أن يتمّ أمر الحركة المستديرة، فانّ هذا التأثير على هذا الوجه يكونُ صادراً عن الارادة الكليّة، وإن كانت على سبيل تجدّد وانتقال، والارادةُ الكلّيةُ كيف كانت فانّماهي بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها.

وأمّا هذه الحركةُ التي من هاهنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى أن تصدر عن تلك الارادةِ من هذه الحركة الّتي من هناك إلى حدٍ ثالثٍ.

فنسبةُ جميع أجزاء الحركة المتساوية فى الجزئيّة إلى واحدٍ واحدٍ من تلك الارادة العقليّة المنتقلة واحدةٌ، وكلّ شيءٍ نسبتُه إلى مبدئه ولانسبته واحدةً فانّه بَعُدَ عن مبدئه بامكانٍ، ولم يتميز ترجّحُ وجوده عن لا وجوده. وكلّ مالم يجب عن علّة فانّه لايكون، لأنّ نفس إمكانه يكونُ قبل الوجود موجوداً، فيحتاجُ إلى تجدّدِ رجحانٍ لوجوده يُخرجُه عن الامكان الذى كان قبل.

وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحركة من «ا» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقليّة، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أُخرىٰ عقليّة، دون أن يلزم عن كلّ واحدة من تلك الارادات غير مالزم من الاخرى وليس فى شيءٍ من الارادات تعيّن، لا الالف، ولا الباء، ولاالجيم. وإلاّ صارت نفسانيّة جزئيّة.

وإذا لم تتعيّن تلك الحدود فى العقل، بل كانت حدوداً كليّةً فقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولىٰ من الّتى من «ب» إلى «ج».

ومع هذا كلّه فانّ العقل لايمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلاّ مشاركاً للحسّ والتخيّل، ولايمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة و أجزاء الانتقال فيما نعقله دائرةً معاً.

فاذن على الأحوال كلّها لاغنىً عن قوةٍ نفسانيّة تكون هى المبدأ القريب للحركة، وإن كنّالانمنعُ أن يكونَ هناك قوّةٌ عقليّةٌ تنتقلُ هذا الانتقال العقليّ بعد استناده إلى شبهِ تخيّل. أمّا القوّةُ العقليّةُ مسجرّدةٌ عن جميع أصناف التغيّر فتكون حاضرة المعقول دائماً.

فاذا كان الأمر على هذا، فالفلكُ متحرّكٌ بالنفس، والنفسُ مبدأ حركته القريبة الجزئيّة، وتلك النفسُ متجدّدةُ التصوّر والارادة؛ وهى متوهّمةٌ، اى لها إدركٌ للمتغيّرات والجزئيات، وإرادةٌ لامُور جزئيّة بأعيانها، وهى كمالُ جسم الفلك وصورتُه؛ وإن كانت لاهكذا، بل قائمة بنفسها من كلّ وجه، لكانت عقلاً محضاً لايتغيّر ولاينتقل ولايخالطه ما بالقوّة.

[فصل ۴۲]

فى أنّ أىّ الاجسام مستعدّة للحياة وأيّها ليست بمستعدّة

فقد صحّ من هذه الجهة أنّ الفلك حيوان. ويشبه أن تكون طبيعة الأجسام كلّها مهيّأة للحياة، إلاّ أن يكون الجسم مضاداً بصورته لجسم آخر، فيكون التضادُّ مانعاً عن قبول النفس؛ ولهذا فانّ الأُسطقسات لاحياة لها ألبتّة. فاذا امتزجت وأخذت تبعد عن التضادّ أخذت تستفيد الحياة. فأوّل ماتستفيد تستفيد حياة التغذّى والنموّ والتوليد. ثم إذازاد انكسار الضدّية فيها باعتدال المزاج احدث حياة النطق. فأولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذى لاضدّله أصلاً. فيجب أن يكون فاعلها ناطقاً، اى ذانفسٍ مميّزةٍ ناطقةٍ.

ولايبعدُ أن يكون جرماً حسّاساً ليصحّ له التوهّم، ويكون إحساسه لا على نحو إحساسنا الانفعالىّ، بل أقرب إلى طبيعة التوهّم الذى لولا ذلك لما صحّ له أن يريد الحركة.

ثمّ من المحال أن تكون الأجرام الفاسدة تنال الحياة، وتكون الأجرام الالٓهيّة ميّتة الجواهر.

[فصل ۴۳]

فى أنّ قبل النفس للفلك محرّكاً لانهاية لقوّته، وهو برىءٌ عن المادّة الجسمانيّة والانقسام، وأنّه لايجوز أن يكون مدبّر السماء قوّة متناهية، ولاقوّة غير متناهية، تَحُلُّ جسماً متناهياً

ولأنّ الحركة المستديرة دائمة فلايجوز أن يتمّ دوام الحركة المستديرة بهذه القوّة النفسانيّة وحدها. ولنقدّم لذلك مقدّمتين: إحداهما انّه لايمكن أن يكون لجسم من الاجسام قوّة غير متناهية، والثانية أنّه لايمكنُ أن تكون قوّة متناهية يصدرعنها فعل غيرمتناه.

أمّا المطلوبُ الاوّلُ فيجبُ أن يحقّق برهانه على هذه السبيل فنقول: إنّ

كلّ قوّة في جسم فانّها قابلة للاثنينيّة والقسمة تبعاً للجسم، فاذا توهّمت منقسمة فامّا أن يقوى قسمه على جميع ماتقوى عليه الكلّ من الأمر غير المتناهي على النسق الآخذ من الوقت المعيّن فيكون بعض القوّة [مساوية لتمام القوّة في مايصدرُ عنها من الفعل، وهذا محال. وامّا أن يقوى على بعض من النسق فيكون ذلك البعضُ متناهياً لامحالة. وكذلك مايقوى عليه منه القسم الثاني. ومجموع القوّتين يقوى على مجموع مايقوى عليه كلُ واحدة منهما. وهومتناه، لأنّه مجموع الممتناهيين. فيكون القوّة] المفروضة غير متناهية. وهذا خلف، فيجب أن نفهمه. لامايقال: كلّ واحد من الجزئين إن قوى على غير المتناهي يضاعف غير المتناهي، فانّه لامانع عن تضاعف غير المتناهي في المستقبل.

وأمّا المطلوبُ الثاني فهو كالظاهر، لأنّ القوة يقالُ لها متناهيةً وغيرمتناهية؛ لابذاتها و بالكم، بل بالقياس إلى مدّة مايصدر عنها [او عدّة مايصدرعنها او شدّة مايصدرعنها] فان كانتِ القوّةُ المتناهيةُ معناها أنّ فعلها من الجهاتِ المذكورة متناهٍ، وكان فعله متناهياً من هذه الجهات فهو قوّةٌ متناهيةٌ، لأنّ القوّة تقدر بالفعل، وبالعكس. وكذلك ماكان فعله غير متناهٍ. فهو ذوقوّة غيرمتناهية، ولو كانت متناهية لكانت نسبتها إلى متناهيةٍ أقلّ منها نسبة فعلها إلى فعلها.

فقد بان و وضح أنّ لهذهالحركة محرّكاً غيرمتناهي القوّة وانّه مباين الذات لكلّ جرم، فاذن هذا المحرّك هو غيرالنفس الذي هو كمال للفلك و قابل للتغيّر، لأنّها قوّة جسمانيّة، وهذاالمحرّك لايمكن أنيكون كمالاً لجسم ولا قوّةًفيجسم.

[فصل ۴۴]

في أنّ المحرّك الاوّل كيف يحرّك، وأنّه يحرّك على سبيل الشوق الى الاقتداء بامره لا إلى اكتساب المشوق بالفعل

ولا يجوز أن يكون تحريكه للفلك على نحو تحريك القوّةالفاعلة

للحركة بالارادة، فقد عرفنا حال تلك القوّة؛ فبقى أن يكونَ تحريكُه على نحو آخر. ولأنّه قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ فلايجوز أن يُحَرِّك بأن يتحرّك بوجهٍ من الوجوه، والاّ فلها مادّةٌ بوجه من الوجوه قابلةٌ للتغيّر، وهي جسمانيّة؛ فتحريكها كما يُحَرِّك المعشوق من غير أن يتحرك. فهي قوّة خير بالذات، وأزل بالذات، معشوق بالذات. ينال منها الكلُّ الأزليّة والبقاء تشبهاً به.

ولنجعل لهذا الفرض مبدأ آخر فنقول: قدصحّ أنّ حركة الفلك إراديّة و حيوانيّة؛ وكلّ حركة غير قسريّة فهي إلى أمرٍ ما وتشوق أمرٍ ما، حتى الطبيعة أيضاً. فان معشوق الطبيعة أمر طبيعيّ، وهو الكمال الذاتيّ للجسم، إمّا فى صورته، وإمّا فى أينه ووضعه.

ومعشوقُ الارادةِ أمرٌ أراديّ، إمّا إرادة لمطلوب حسّيّ، كاللّذّة، او وهميّ خياليّ، كالغلبة؛ اوظنّي، وهوالخير المظنون؛ اوعقلي، وهو الخير الحقيقيّ. فطالبُ اللّذة هوالشهوة، وطالب الغلبة هوالغضب، وطالب الخير المظنون هوالظنّ، وطالب الخير الحقيقيّ هوالعقل، ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذى لايتغيّر ولايسنفعل، فانّه لايستحيل إلى حالٍ غير ملائمة فيرجعُ إلى حالٍ ملائمة فيلتذّ اوينتقم من مخيّل له فيغضب، وعلى أنّ كلّ حركة إلى لذيذ او غلبة فهي متناهية؛ وأيضاً فانّ اكثرالمظنون لايبقى مظنوناً سرمداً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركةِ اختياراً و ارادةً لخير حقيقيّ. فلايخلو ذلك الخير: إمّا أن يكون ممّا يُنالُ بالحركة فيتوصل إليه، اويكون خيراً ليس جوهره ممّا ينال بوجهٍ بل هومباينٌ.

ولايجوزُ أن يكونَ ذلك الخيرُ من كمالاتِ الجوهر المتحرّك، فيناله بالحركة، وإلاّ لانقطعتِ الحركةُ. ولايجوزُ أن يكونَ يتحركُ ليفعل فعلاً يكتسبُ بذلك الفعل كمالاً، كما من شأننا أن نجود لنمدَحَ، و نُحسِنَ الأفعال ليحدُثَ لنا

ملكةً فاضلةً، اونصير خيّرينَ،

وذلک أنّ المفعول يكتسب كماله من فاعله، فمحالٌ أن يعود فيكمّل جوهر فاعله، فانّ كمال المعلول أخسّ من كمال العلّة الفاعلة، والأخسّ لايكسبُ الأشرفَ والأكملَ كمالاً، بل عسىٰ أن يهيّء الأخسُّ للأفضل والأشرف آلته ومادّته حتّىٰ يُوجدَ هو في بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأمّا نحن فانّ المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقيّ، بل مظنونٌ، والملكة الفاضلة التي نحصّلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدّها ويهيّءلها. وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمّل لأنفس الناس، وهوالعقل الفعّال او جوهر آخريشبهه.

وعلى هذا فانّ الحرارة المعتدلة ليست سبباً لوجود القوى النفسانيّة، ولكن مهيّء للمادّة، إذلا موجد، وكلا منافي الموجد. ثمّ بالجملة إذا كان الفعل مهيّئاً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله.

فبقي أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال؛ وكلّ خير هذا شأنه فانّما يطلبُ العقلُ التشبّهَ به بمقدار الامكان. والتشبّه به هو تعقّل ذاته في كمالها الأبديّ، ليصير مثله، في أن يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كماحصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الابديّ على أكمل مايكون لجوهرالشيء في أحواله ولوازمه كمالاً لذلک..

فماكان يمكنُ أن يحصل كماله الأقصى له في أوّل الأمر تمّ تشبّهُه به بالثبات، وماكان لايمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أوّل الأمر تمّ تشبّهه به بالحركة.

وتحقيق هذا أنّ الجرم السماويّ يستمدُّ القوّة غير المتناهية بمايعقل من الأوّل ويسنح عليه من نوره وقوّته دائماً، فلايكون له قوّة غيرمتناهية، بل للمعقول الذي يسنح عليه نوره وقوّته. وهو، أعني الجرم السماويّ، في جوهره على كماله الأقصىٰ. إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوّة. وكذلک في كمه وكيفه، إلاّ في

وضعه اوأينه، فانّه ليس أن يكون على وضع اوأين أولى بجوهره من وضع او ايـن آخرله في حيزّه، فانّه ليس شيء من أجزاء مـدارفلک اوكـوكب أولىٰ بـأن يكون ملاقياً له او لجزئه من جزء آخر. فمتى كان في جزء بالفعل فـهو فـي جـزء آخـر بالقوّة، فقد عرض لجوهر الفلک مابالقوّة من جهة وضعه واينه.

والتشبّه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائماً، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماويّ بالعدد، فـحفظه بـالنوع والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لمايـمكن مىن هذا الكمال، ومـبدؤها الشوقُ الى التشبّه بـالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكـمل بـحسب الممكن. ومبدأ هذا الشوق هو مايعقل منه، فعلى هذا النحو يحرّک العِلّةُ الأولىٰ جرم السماء.

وقد اتضح لک أنّ الفيلسوف إذا قـال: إنّ الفلک متحرک بـطبعه فـماذا يعني، اوقال: إنّه متحرک بالنفس فماذا يعني، او قال: متحرک بقوّة غير مـتناهية تُحَرّک كمايحرّک المعشوق فماذا يعني، وأنّهليس فيأقواله تناقض ولااختلاف.

[فصل ۴۵]

في أنّ لكلّ فلكٍ جزئي محرّكاً أوّلاً مفارقاً، قبل نفسه، يحرّک على أنّه معشوق، وأنّ المحرّک الأوّل للكلّ مبدأ لجميع ذلک

ثم أنت تعلمُ أنّ جوهر هذا الخير المعشوق واحدٌ، ولا يـمكنُ أن يكون هذا المحرک الذي لجملة السماء فوقَ واحدٍ؛ وإن كان لكلّ كـرةٍ مـن كـراتِ السماء محرّک قريبٌ يخصّه، ومشوقٌ معشوقٌ يخصّه، على مايراه الفيلسوف والاسكندر وثامسطيوس وعلماء المشائين، فـانّهم إنّـما يـنفون الكثرة عن مـحرّکِ الكلّ، ويثبتونَ الكثرةَ للمحرّكات المفارقة وغير المفارقة، التي تخصّ واحداً واحداً منها.

فيجعلون أوّل المفارقات الخاصّة محرّکَ الكرة الأولىٰ؛ وهو عند من تقدّم «بطلميوس» كرةالثوابت، وعندمن اقـتدىٰهبـالعلوم التي ظهـرت لبطلميوس كـرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة؛ وبعد ذلک مـحرّک الكرة التي تـلي الأولىٰ

بحسب اختلاف الرأيين، وكذلک هَلُمّ جَرّاً.

فهؤلاء يرون أنّ محرّک الكلّ شيء واحد، ولكلّ كرة بعد ذلک محرّک خاص. والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحرّكة على ماكان ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة.

والاسكندرُ يُصَرِّحُ ويقولُ في رسالته في «مبادى الكلّ»: إنّ محرّک جملةِ السمآءواحدٌ، لايجوزُ أن يكونَ عدداًكثيراً، وإنّ لكلّ كرةٍ محرّكاًومشوقاً يخصّانه.

وثا مسطيوس يصرّحُ ويقولُ ماهذا معناه: إنّ الأشبه والأحقّ وجودُ مبدأ حركةخاصّة لكلّ فلک على أنّه فيه، ووجودُمبدأ حركةخاصةله على أنّه معشوق مفارق.

ثمّ القياسُ يُوجِبُ هذا، فانّه قدصحّ لنا بصناعةِ «المجسطى» أنّ حركات الكرات السماويّة كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطؤ، فيجب أن يكون لكلّ حركة محرّکٌ غير الذى للآخر ومشوّقٌ غير الذى للآخر، وإلاّ لما اختلفت الجهاتُ ولما اختلفت السرعةُ والبطؤ؛ وقد بيّنّا أنّ هذه المشوّقات خيرات محضة مفارقة للمادّة. وإن كانتِ الحركاتُ والكرات كلّها تشتركُ في الشوق إلى المبدأ الأوّل، فتشترک في دوام الحركة واستدارتها.

[فصل ۴۶]

في إبطالِ رأى من ظنَّ أنّ اختلاف حركات السّماء لأجل ماتحت السّمآء

ولنحقّق هذا المعنى بزيادة تحقيق، فنقول: إنّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر إذيقول: إنّ الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكونَ للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت فلک القمر ــ وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أنّ حركات السماوات لايجوز أن تكون لأجل شيء غيرذواتها، ولايجوز أن تكون لأجل معلولاتها ــ أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إنّ نفس الحركة ليست لاجل ما تحت فلک القمر، ولكن للتشبّه بالخير المحض والشوق إليه. وأمّا اختلاف الحركات كان ليختلف مايكون من كلّ واحدمنها في عالم

الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاءُ الأنواع. كما أنّ رجلاً خيّراً لوأراد أن يمضي في حاجته سمتَ موضع، واعترض له اليه طريقان: أحدهما يختصّ بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاءُ وطره، والآخر يضيف إلى ذلک إيصال نفع إلى مستحقّ، وجب في حكم خيريّته أن يقصد الطريق الثاني، وإن لم يكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلک حركة كلّ فلک إنما هي ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأوّل مانقول لهؤلاء: أنّه إن أمكن أن يحدث للأجرام السّماويّة في حركتها قصدمّا لأجل شيء معلول، ويكون ذلک القصد في اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلک ويعرض في نفس الحركة حتّىٰ يقول قائل: إنّ السكون كان يتمُّ لها به خيريّة تخصّها، والحركة كانت لاتضرّها في الوجود وتسنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر اوأعسر، فاختارت الأنفع.

فان كانتِ العلّةُ المانعةُ عن أن تصير حركتها لنفع الغير، استحالةَ قصدِها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلةُ موجودةٌ في نفس قصد اختيارِ الجهةِ. وإن لم يمنع هذه العلّة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصدَالحركة، وكذلک الحالُ في قصدالسرعة والبطؤ، فليس ذلک على ترتيبِ القوّة والضعف في الأفلاک، بسببِتقدّم بعضهاعلى بعضٍفي العلووالسفل، حتّىينسب اليه،بل ذلکمختلف.

ونقولُ بالجملة: لايجوزُ أن يكون عنهما شيء لأجل الكائنات: لاقصد حركة، ولاقصد جهة من حركة، ولاتقدير سرعة وبطؤ، بل ولاقصد فعل البتّة، لأنّ كلّ قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ ولأنّ كلّ ماكان من أجله شيءٌ آخر فهو أتمُّ وجوداً من الآخر.

ولا يجوزُ أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخسّ، ولايكون البتة إلى معلول قصدٌ صادق غيرمظنون، وإلاّ كان القصدُ معطياً ومفيداً لوجود ماهو اكمل وجوداً منه.

وإنّما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيّئاً له ويفيد وجوده شيءٌ آخر، مثل الطبيب للصحّة. فالطبيب لايعطي الصحّة، بل يهيّء لهما المادّة والآلة، وإنّما يفيد الصحّة مبدأ أجلّ من الطبيب، وهو الذي يعطي المادّة جميع صورها وذاته أشرف من المادّة. وربما كان القاصد مخطئاً في قصده اذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلايكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ.

ولأنّ هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق فيه، وفيه شبهة وشكوك لاتنحلّ إلاّ بالكلام المشبع. فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إنّ كلّ قصدٍ فله مقصودٌ، والعقليُّ منه هو الذي يكونُ وجودُ المقصود عن القاصد أولىٰ بالقاصد مِنْ لاوجوده عنه، وإلاّ فهو هذرٌ.

والشيء الذي هو أولى بالشيء فانّه يفيده كمالاًمّا: ان كان بالحقيقة فحقيقيّاً وان كان بالظنّ فظنّياً. مثل إستحقاق المدح، وظهور القدرة، وبقاء الذكر، فهذه وما اشبهها كمالاتٍ ظنّيّة. والربح، والسلامة، ورضااللّه، وحسن معاد الآخرة. وهذه وماشبهها كمالات حقيقيّة لاتتمُّ بالقاصد وحده.

فاذن كلّ قصدٍ ليس عبثاً فانّه يفيد كمالاً مّا لقاصده، لولم يقصده لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فانّ فيه لذّةً اوراحةً اوغير ذلك.

ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلّة يفيد العلّة كمالاً لم يكن. وانّ المواضع التي يظنُّ فيها أنّ المعلول أفاد علّته كمالاً مواضعُ كاذبةٌ اومحرّفة؛ وقدبيّنا ذلك وأوضحناه وحلّلنا الشكوكَ فيه.

فان قال قائل: إنّ الخيريّة توجب هذا، فانّ الخير يفيد الخير.

قيل له: أمّا أوّلاً فهذا موجبه النقصُ وطلبُ الكمال، والنقصُ وطلبُ الكمال لما هو عدم شريّةٌ، ليس خيريّةٌ.

وأمّا ثانياً فانّ الخيريّة لاتخلو: إمّا ان تكونَ صحيحةً موجودةً دون هذا القصد، ولامدخلَ لوجود هذا القصد في وجودها، فيكون كونُ هذا القصد

ولاكونُه عن الخيريّة واحداً. فلاتكون الخيريّةُ تُوجِبُه، وحاله تكون كسائر لوازم الخيريّة التى تلزمها بذاتها لاعن قصد؛ وإمّا ان يكون بهذا القصد يتمُّ الخيريّة وتقوّم، فيكون هذا القصد علّةً لاستكمال الخيريّة وقوامها. لامعلولاً لها.

وإن قال قائل: إنّ ذلک للتشبه بالعلّة الاوُلىٰ فى أنّ خيريّته متعديةٌ.

فنقول: إنّ هذا فى ظاهر الأمر مقبول وفى الحقيقة مردود، فانّ التشبه به فى أن لايقصد شيئاً، بل بأن يتفرّد بالذات، فانّه على هذه الصفة اتّفاقاً من جماعة اهل العلم. وأمّا استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبّه به.

وان قال قائل: إنّه كما قديجوز أن يستفيد الجرم السماوىّ بالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعل له مقصود، فكذلک ساير أفاعيلها.

فالجواب: أنّ الحركة ليست تسفيد كمالاً وخيراً، وإلاّ لانقطعت عنده، بل هى نفس الكمال الذى أشرنا اليه، وهواستثباتُ نوع مّايمكن أن يكون للجرم السماوىّ بالفعل. فهذه الحركة لاتشبه ساير الحركات التى تطلب كمالاً خارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرّک عنها بذاتها؛ لانّها نفس استبقاء الاوضاع والايون على التعاقب، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

وإن قال قائل: هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذى فيها. فانّا سنذكر بعدُ مايزيلُ هذا الاشكال ويُعرّفُ أنّ عناية البارى بالكلّ على أىّ سبيل هى، وأنّ عناية كلّ علّة بما بعدها على أىّ سبيل هى، وأنّ الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى الأُوَل والأسباب الثانية.

فقد اتّضح بما أوضحناه أنّه لايجوزُ أن يكون شيءٌ من العلل يستكمل بالمعلول بالذات، إلاّ بالعرض، اويقصد فعل ما فعله معلوله، وإن كان يرضى به ويعلمه. بل كما أنّ الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لاليبرّد غيره، ولكن يلزمه أن يبرّد غيره والنارتسخنُ بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لالتسخّن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخّن غيرها. والقوّةَ الشهوانيّة تشتهى لذّةَ الجماع ليندفع الفضل وتتمُّ

لها اللذّة، لا ليكون عنها ولدٌ، ولكن يلزمها ولد. والصحّة هي صحّةٌ بجوهرها وذاتها، لا لان ينتفع المريضُ، لكن يلزمها نفعُ المريض كذلك في العلل المتقدّمة.

فاذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماويّة إنّما اشتركت في الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك؛ وإنّما اختلفت، لأنّ مباديها المعشوقة المتشوّقَ إليها قد تختلفُ بعد ذلك الأوّل.

وليس إذا اشكل علينا أنّه كيف وجب عن كلّ تشوق حركةٌ بهذه الحال فيجبُ أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أنّ الحركاتِ مختلفةٌ لاختلاف المتشوّقات.

[فصل ٤٧]

في أنّ المشوّقات التي ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام

ولكن بقي علينا شيءٌ، وهو أنّه يمكن أن تتوهَّم المشوّقات المختلفة اجساماً، لا عقولاً مفارقة، حتّى يكونَ مثلاً الجسم الذي هو أخسّ متشبّهاً بالجسمِ الذي هو أقدمُ وأشرفُ.

فنقول: هذا محالٌ، وذلك لأنّ التشبّهَ به يوجب مثلَ حركتِه وجهتها والغاية التي تؤمُّها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فانّما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاك إلى أُخرى. ولا يمكن ان يقال: إنّ السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كأنّ طبيعة ذلك الجسم تعاند أن يتحرك من «ا» الى «ب» ولا تعاند أن يتحرك من «ب» الى «ا»، فان هذا محال، لأنّ الجسم بماهو جسم لا يوجب هذا، والطبيعة بماهي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص. ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل عنه قسراً، فدخل في حركة الفلك معنى قسري.

ثمّ وجودُ كلّ جزء من أجزاء الفلك على كلّ نسبة محتملٌ في طبيعة الفلك، فليس يجب انّه إذا ازيل جزء من جهة جاز وإن ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة فتجيب الى تلك الجهة

ولاتجيب الى جهة أُخرىٰ ان عيقت عن جهتها، وقد قلنا إنّ مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولاأيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه، فليس إذن في جوهر الفلک طبيعة تمنع عن تحريک النفس له إلى أيّ جهة كانت.

وأيضاً لايجوز أن يقع ذلک من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلک الجهة لامحالة إلاّ أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلک الجهة، لأنّ الارادة تبع للغرض وليس الغرض تبعاً للارادة. فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض، فاذن لامانع من جهة الجسميّة ولامن جهة الطّبيعة ولامن جهة النفس إلاّ اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجميع عن الامكان.

فاذن لوكان الغرض تشبّهاً بعد الاول بجسم من السماويّة لكانت الحركة من نوع حركة ذلک الجسم، ولم يكن مخالفاً او اسرع منه في كثير من المواضع. وكذلک إن كان الغرض لمحرّک هذا الفلک التشبّه بمحرک ذلک الفلک.

فبقى أنّ الغرض لكلّ فلک تشبّهٌ بشيء غيرجواهر الافلاک من موادّها وأنفسها. ومحالٌ أن يكون بالعنصريّات ومايتولّد عنها، ولاأجسام ولاأنفس غيرهذه. فبقى أن يكون لكلّ واحد منها شوقُ تشبّهٍ بجوهر عقليّ مفارق يخصّه. [وتكون العلّة الأُولىٰ متشوق الجميع بالاشتراک. فهذا معنى قول القدماء: إنّ للكلّ محرّكاً واحداً معشوقاً، وإنّ لكلّ كرةٍ محرّكاً يخصّها ومعشوقاً يخصّها].

فيكون إذن لكلّ فلکٍ نفسٌ محرّكة تعقل الخير، وله بسبب الجسم تخيّلٌ، اىٰ تصورٌ للجزئيّات وإرادةٌ للجزئيّات، ويكون مايعقله من الاول ومايعقله من المبدأ الذى يخصّه القريب منه مبدأ تشوّقه إلى التحرّک، ويكون لكلّ فلکٍ عقلٌ مفارقٌ، نسبتهُ إلى نفسهِ نسبةُ العقل الفعّال إلى أنفسنا، وإنّه مثالٌ كلّيٌّ عقليٌّ لنوع فعله. فهو يتشبّه به.

فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحركات. فان كانت الأفلاک المتحيّرة انّما الغرض في كرات كلّ كوكبٍ منها حركة الكوكب كانت

المفارقات بعدد الكواكب لابعدد الكرات. وإنّ عددها على مايراه المتأخّرون عشرةٌ بعد الأوّل: أوّلها العقل المحرّك الذى لايتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصىٰ، ثمّ الذى هو مثله لكرة الثوابت، ثمّ الذى هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّىٰ ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضيّ ونحن نسميّه العقل الفعّال.

فان لم يكن كذلك، بل كان كلّ كرة متحرّكة لها حكم فى حركة نفسها، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً. وكان على مذهب الفيلسوف قريباً من خمسين فمافوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقدعلمت من كلا منا فى الرّياضيّات مبلغ ماظفرنا به من عددها.

وإن كان لكلّ حركة عقل مفارق فيجب أن يحصى الحركات.

أمّا على رأى بطلميوس الموضوع على أنّ كرة التدوير تخرق الكرة الحاملة، فالكوكب يخرق التدوير بما عنده كرة تدوير، او أنّ الكوكب نفسه يخرق الفلك فى ما لم يوضع له فلك تدوير كالشمس على غالب ظنّ بطلميوس.

وأمّا على رأى الفيلسوف، وهو أنّ لكلّ كوكب فلكاً يخصّه بحركته من غير أن يخرق الفلك كوكبه بل يثبت فيه، فالفلك ينقله، لأنّ فلك التدوير يستدير على نفسه، فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلك التدوير البتة، بل ينتقل الحامل له. وليس هذا المذهب بضعيفٍ، ولاالهيئةُ تبطلُ به. وإن كانت الحركات يزداد عددها به.

فاذا أُحصِيَت الحركاتُ على المذهبين كان عدد العقول المفارقة عددها. وعلى المذهب الأوّل تكون العقول المفارقة بعددٍ دون هذا العدد بكثير. والأقربُ الى القياس هو مذهب الفيلسوف، وتبقى الشبهة فى الثوابت وتعظم، ولايبعد أن تنحلّ. ونحن لانتعرضُ لذلك فيطول بنا الكلام.

[فصل ۴۸]

في أنّ حركة الأفلاک وضعيّة لامكانيّة وحركة الكواكب مكانيّة إن كانت متحركة بذاتها

وممّا يليق أن نقرنه بهذا أن ندلّ على أنّ الحركة السماويّة فى أىّ مقولة، وأنّ التزام الفلک الداخل حركة مافوقه على أىّ جهة، فنقول: إنّ الحركات السماويّة على قسمين حركة الجرم على مركز خارج عنه، وحركة الجرم على مركز فيه. ومعلومٌ أنّ حركة الجرم على مركز خارج عنه هو على استبدال الأمكنة، فهى حركة أينيّة. وأمّا الأُخرىٰ فهى حركة وضعيّة لاغير وليست حركة أيسنيّة. ومقولة الوضع قديقع فيها حركة، كما يقع فى الكم والكيف، إلاّ أنّ الأوائل لم تذكره. والفيلسوف إذا عدّ فى السماع الطبيعى المقولات التى يقع فيها الحركة لم يتعرّض للوضع.

وقدسنح لى فى ما اختصُّ بـه مـن الرأى أنّ هذه الحركة ليست أيـسنيّةً، ولكنّها وضعيّةٌ:

أمّا أنّها ليست بأينيّةٍ، فلأنّ الأين نسبة الشىء الى مكانه، والحركة فى الأين هو استبدال هذه النسبة. وقديجوز أن يتحرک الجرم مستديراً على نفسه، وإن لم يكن فى مكان. فقد صحّ أنّ الجرم الأقصى هذا شأنه، فكيف يمكن أن يتحرک حركة مكانيّة ماليس فى مكان، وإن كان فى مكان فلايفارق مكانه.

وأمّا أنّها وضعيّةٌ، فلأنّ المتحرک بها وإن كان فى أين مّا ومكانٍ فليس يفارق أينه ولامكانه، ولايستبدل به؛ بل يستبدل أجزاء النسبة إلى أجزاء أينه إن كان له أين؛ اوجهاته إن لم يكن له اين، بل جهات، فيكون المتغيّر هذه النسبة، لاأين. وهذه النسبة تسمّىٰ وضعاً. فاذن هذه الحركة فى الوضع، لافى الاين.

وامّا أنّ فى الوضع نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض فى جهاتها، او نسبة أجزائه الى أجزاء مكانه، فأمرٌ مبيّنٌ فى المنطق. فهذه مسألةٌ وحلّها.

[فصل ۴۹]

فی أنّ الأفلاک الداخلة في الحركة الاولىٰ كيف تتبعها

وأمّا المسألة الثانية فانّ قوماً يظنّون أنّ الفلک الداخل يحدث فيه تحريک من الخارج، ويحفظ حركته نفسها معذلک لقوّةٍ تنفذُ فيها من الخارج، فتكون حركتهُ من الخارج، لاقسريّةً، لأنّها يبقى مكانها، ولاطبيعيّةً، لأنّها ليست عنها.

وهذا منهم غلط، بل الفلک الداخل لايتحرّکُ البتة عن الخارج بحركةٍ تحدثُ فيه؛ بل بالعرض، كحركة الراكب في السفينة تحرّكه السفينة وهو ساكن، وحركة راكب السفينة بنفسه مخالفة لجهتها، مع اتباعه حركة السفينة، فيكون اتّباعه لحركة السفينة، لالحركةٍ حدثت فيه من السفينة، بل لحركة مكانيّة، وإنّما الحركةُ الحقيقيةُ فيه حركتهُ الأُخرىٰ بالعرض، اى لأجل حركة مكانه،اوكحركة كرةٍ مهندمة في كرةٍ تحركه الخارجةُ. والداخلةُ لاتستبدلُ مكاناً إلاّ وضعاً.

وهكذا الحال في حركات الافلاک الداخلة بسبب الخارجة، وذلک لايمكن إلاّ على وجهين، وقدوجدا. وهما أنّه إمّا أن تكون مراكزها مختلفةً، فيكون الداخل واقعاً في جانبٍ من الخارج، فاذا انتقل ذلک الجانب نقله بالعرض، وهويصحّ أن يكون ساكناً فيه. وتصوّر هذا المعنىٰ من لبنةٍ قدقُوّر بعضهُا تقويراً أميل على جانبٍ، وعلى الاستدارة، وقد أُخذ وسطُ اللبنة وتوهّم أنّ اللبنة تُدارُ على مركز نفسها. والتقويرا ودع جرماً مهندماً فيه يدارُ على مركز آخر، وهذا للمتحيرات.

وإمّا أن تكون مَحاوِرُها مختلفةً، فيلزم قطبا الداخل نقطتين من الخارج، فيلزم من ذلک التلازمُ في جميع الأجزاء، إلاّ أن يتحرّک الداخلُ حركتَها الخاصّةَ. وهذه لكرة الثوابت.

[فصل ٥٠]

في أنّ النار كيف تتبع الفلک في الحركة في جميع الأجزاء إلاّ أن يتحرک الداخل

وامّا حركةُ الأثير،أعني فلکَ النار في فلک القمر،فليس لأنّ فلک القمر ينقله مع نفسه إليه ولايدفعه، فانّ المستدير يتحرّک مماسّاً لمافيه لادافعاً له، لأنّ الدافع يجب أن يطلب نفوذاً في جرم المدفوع ليدفعه، والمستدير لايمكنه ذلک، ولكنّ سطح فلک القمر من داخل مكانٌ طبيعيّ يشتاق الهوا بالطبع. فكلّ جزء من أجزاء النار يشتاق منه شيئاً معيّناً إليه يتحرک ويتعيّن له بالقرب فهو بالشوق يلازمه، فاذا زال وهو ملازم بالطبع زال معه. فتلک الحركة ليست قسريّةً ولا أيضاً طبيعيّةً مطلقةً، لأنها لاتكون عن طبيعة النار وحدها، بل عن طبيعتها وطبيعة مكانها.

وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا، إلاّ أنّه نافعٌ ومنبّهٌ على ما استعمله من حركة الوضع، وذلک على نسب الأجرام السماويّة بعضها إلى بعض في تلازم الحركة.

فلنعد إلى الغرض ولنقل: إنّ قوماً من الأفاضل جعلوا الكوكبَ في كرته الكليّة كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه في الكرات الجزئيّة وتحرک حركات مختلفة بحسب حركات الحيوان، إلاّ في تلک الثوابت، فانّهم زعموا أنّ القوة المحركةتسنح على الكواكب من كراتها. فكأنّ الكرة قلب والكواكب فيه أعضاء. أعضاءٌ.

ويكون عندهم لكلّ كرةٍ كليّةٍ نفسٌ واحدةٌ لها وضع، فلزم هذه الطريقة أيضاً أن تكون المتشوقات لابعدد الكرات الجزئيّة، بل بعدد الكرات الكليّة. ومعنى قولي «كرة كليّة» مثل كرة زحل المحركة لزحل، وإن كانت تتجزّیٰ إلى كراتٍ تجزّي الحيوان إلى اعضائه.

[فصل ٥١]

فى أن أجسام الفلک مختلفة الأنواع وكلّ نفس تخالف الأُخرىٰ فى النوع، وكلّ عقل يخالف الآخر فى النوع

وقد عرض للأوائل اختلافٌ فى طبيعة الجرم السماوىّ، فبعضهم يرى أنّ تلک الطبيعة واحدة بالنوع فيها وتختلف بالشخص. والمحصّلون على أنّ الطبيعة الخامسة جنسيّة، وتحتها أنواع، وكلُّ نوع منها فى شخص واحدٍ، لكماله، فكلّ كرةٍ نوعٌ، وكلُّ كوكبٍ نوعٌ، ولولا ذلک لما افترقتْ فى أمكنتهما، وفى حركتها، او فى وضعها.

وقد عرض شبه هذا الاختلاف في الأنفس المحرّكة لها؛ فقومٌ جعلوها من نوع الأنفس النطقية التي لنا، وهذا بعيد غاية البعد. وقومٌ جعلوها نوعاً آخر، لكن هى فى‌ما بينهما لاتختلفُ بالّنوع، بل تختلف بالشرف والدنوّ. وكذلک جعلوا العقول المفارقة كلّها نوعاً واحداً وتختلفُ بالشرف والدنوّ، وزعموا أنّه ليس يجب أن يكون كلّ نقصان بدخول الضدّ. فاستعانوا فى ذلک بأمثلة جزئيّة. وقد غرّهم فى ذلک كلامُ الاسكندر بأنّها مختلفة فى النوع ولكن لااختلافاً بعيداً؛ وهذا القول فى أوّله تصريح باختلافها، وليس فى آخره نقضٌ لذلک؛ فانّ المختلفات فى النوع منها متقاربة، مثل الأحمر والأخضر، ومنها متباعدة، مثل الأحمر والأقتم.

ولكن الحقّ هو أنّ هذه معانٍ، والمعانى لاتختلف فى استحقاق أن يكون هذا علةً وهذا معلولاً، وهذا علّة لشىء لذاته كذا، وهذا علّة لشىء مخالف لذلک، وكلّ واحد منهما علة لذاته وجوهره، على مانوضحه. إلاّ وفيها اختلاف معنوىّ وهو المباينة النوعية. والمتّفقات فى المعنى ولامادّة ولافعل ولاانفعال لاتختلف أيضاً فى الشرف والدنائة بسبب ما اتفقت فيه من المعنى، بل بسبب آخر فى ذاتها. ولايجوز أن يكون بسبب عارض، فانّ بعض هذه لامادّة لها ولاتنفعل. ثم إن

كان بسبب عارض فى بعض الأجزاء او فى الكلّ كانت الذوات متّفقةً فى الشرف والدنائة، ومختلفةً بلواحق وعوارض يشرف بعضها على بعض. وكلامنا ليس فى هذا النوع من التفاوت، بل فى‌ما كان ذاتياً.

وإذا كان التفاوتُ فى جواهرها، وجواهرُها معانٍ، كان التّفاوت بمعان جوهريّة، وهذا بعينه يوجبُ مباينةَ الأنواع. فقولُ هؤلاء «إنّها متماثلةٌ فى النوع ومختلفةٌ فى العلوّ والدنوّ» متناقض. بل الحقّ يكون لكلّ واحد منها نوع على حدة كلىّ عقلىّ ومثال عقلىّ لوجود مفرد مخصوص.

وليست إذا كانت هذه الموجوداتُ متّفقةً فى أنّها لاأجسامٌ، يوجبُ ذلك اتّفاقَها فى النوع، وإن اتّفقت، بعدَ كونها لاأجسامٌ، فى أنّها عقولٌ ومفارقةٌ للأجسام. كما انّ الأعراضَ متفقةٌ أيضاً فى أنّها لاأجسامٌ، ولايوجبُ ذلك اتّفاقَها فى النوع، وإن اتفقت، بعدَ أنّها لا أجسامٌ، فى أنّها محسوسةٌ وغيرُ مفارقةٍ. بل كما أنّ الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الأنواع، كذلك الموجوداتُ الغيرُ الجسمانيّة المفارقة يجوز أن تكونَ مختلفةَ الأنواع، وليستِ العقليّةُ لها إلاّ أنّها مفارقةٌ، كما المحسوسةُ أنّها مواصلة.

[فيجب أن تعلم أنّ المبدأ الأول وإن كان عقلاً فلا شريك له فى نوعه. وكذلك لكلّ واحد من المبادى المفارقة بعده]، ويجب أن تعلم أنّ الجوهريّة والعقليّة ليس يقال عليها على سبيل الجنس، بل على سبيل التقدّم والتأخّر، وقد شرح الفرق بين الأمرين فى كتب المنطق؛ وأن تعلم أنّه ليس يوجب كون الشىء غيرَ مقول عليها قولَ الجنس أن لايكون الجوهر جنساً لغيرها، فانّ الشىء قد يكون جنساً بالقياس إلى أشياء وغير جنس بالقياس الى أشياء أُخر.

[فصل ٥٢]

فى تعريف جرم الكلّ ونفس الكلّ وأنّها بالقوّة من وجه وعقل الكلّ وانّه بالفعل دائماً

واعلم أنّ اسم السماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة،كأنّهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر، لأنّه أصغر نسبةً إلى العالم السماوىّ من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان إلى بدنه. ثمّ إذا قيل: «حيوان» لم يدخل تلك الحصاة فى جملته. ولم يمنع عدمه الحياة أن يكون الجسم الذى يحويه حيّاً. والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدأ الأوّل كشىء واحد حىّ، له نفس عقليّة، وله عقل مفارق يفيض عليه.

وربما قالوا: «كلّ» للسماء الأُولىٰ، فانّ كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأن يسمّيه جرم الكلّ، وحركته حركة الكلّ. فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به جملة العقول المفارقة كأنّها شىء واحدٌ، ونفس الكلّ ويعنون به جملة الأنفس المحرّكة للسماويات كأنّها شىء واحد. وتارةً يقولون عقل الكلّ ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصىٰ التى هى أولى بالتشويق بعد الخير المحض، ونفس الكلّ ويعنون به النفس المختصّة بتحريك ذلك الجسم.

فاشرف الموجودات بعد الأوّل تعالى شأنه عقل الكلّ، ثمّ يليه نفس الكلّ، وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً لايشوبه ما بالقوّة. ونفس الكلّ، لأنّه محرك يعرض له أن يكون بالقوّة دائماً، وقد عرفت كيف ذلك. وقد يصحّ لنا، بما نُبيّنه بعدُ، أنّ طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادثة عن جرم الكلّ، فيسمّون ذلك طبيعة الكلّ، ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصّه.

فيكون مراتب الصور: عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ؛ ومراتب الأجسام: الجسم الأثيرىّ السماوىّ، والجسم الاسطقسىّ الأرضىّ، والأجسام المتكونة. وسيتضح لنا فيما يستقبل أنّ أوّل الموجودات عن الموجود الحقّ هو عقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ، ثمّ جرم الكلّ، ثمّ طبيعة الكلّ.

المقالة الثانية

[في الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدءاً عن اول موجود عنه الى آخر الموجودات بعده]

[فصل ١]

في أنّ الموجودات كيف تكون عن الأوّل وفي تعريف فعله

قدصحّ لنا فيماقد مناه من القول أنّ واجب الوجود بذاته واحد وأنّه ليس بجسم ولافي جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه، فاذن الموجودات كلّها وجودهاعنه. ولايجوز أن يكون له مبدأ او سبب من الأسباب بوجه من الوجوه، لاالذى عنه او الذى فيه او به يكون، ولاأن يكون لأجل شيء. فلهذا لايجوز أن يكون كون الكلّ عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكلّ ولوجود الكلّ، فيكون قاصدا لأجل شيء غيره.

وهذا الفصل قدفرغنا عن تقريره في غيره، وذلك فيه أظهر. ويخصّه، في امتناع أن يقصد وجود الكلّ عنه، أنّ ذلك يؤدّى إلى تكثّر في ذاته، فانّه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يَقصدُ، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريّة فيه توجب ذلك، ثمّ قصد مّا، ثمّ فايدة يفيدها إيّاه القصدُ، على ما أوضحناقبل، وهذا محال.

وليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع، بأن يكونَ وجودُ الكلّ عنه لابمعرفةٍ ولارضىً منه، وكيف يصحّ هذا؟ وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجبُ أن يعقل أنّه يلزمه وجود الكلّ عنه؛ لأنّه لايعقل ذاته إلاّ عقلاً محضاً ومبدءاً أوّلاً. ويعقلُ وجودَ الكلّ عنه على أنّه مبداه، هوذاته لاغيرذاته، فانّ العقل والعاقل والمعقول منه واحد، وذاته عالمة راضية لامحالة بما عليه ذاته. ولكنّ الأوّل تعقّلهُ الأوّلُ وبالذات تعقّلُ ذاته التي هي لذاتها مبدأ نظام الخير في الوجود، فهو عاقل

لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لاعقلاً خارجاً عن القوّة إلى الفعل، ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول، فانّ ذاته بريئة عمّا بالقوّة من كلّ وجه، على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً. ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أنّه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكلّ على مقتضى معقوله. فانّ الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة. وأمّا نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوّره إلى قصد وإلى حركة والى إرادة حتى يوجد، وهذا لايحسن فيه ذلك ولايصحّ لبراءته عن الاثنينية على ما أطنبنا فيه. فتعقّلُهُ علّةُ الوجود على ما يعقله.

ووجود مايوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده، وتبع لوجوده، لاأنّ وجوده لأجل وجود شيء آخر. وهو فاعل الكلّ، بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه كلّ وجود، ووجودهُ بذاته، ومباينٌ لكلّ وجود غيره.

وليس معنى قولنا «إنّه فاعل الكلّ» هو أنّه معطي الكلّ وجوداً جديداً بعد تسلّط العدم على الكلّ، وإن كان هذا هومعنى فاعل الكلّ عند العامّة. وحينئذٍ يطالبون أنّ هذا الفاعل هو فاعل من جهة أنّ وجوداً صدر عنه، او من جهة أنّه لم يكن الوجود يصدر عنه، اومن جهة اجتماع الأمرين.

فان كان من جهة أنّ وجوداً صدر عنه ولايعتبر حال عدم ذلك الوجود، فالفاعل الأفضل هو الذي عنه الوجود أدوم.

وإن كان فاعلاً لأنّه لم يعط الوجود؛ فقد صار غير فاعل إذا اعطى الوجود أي من جهة أنّه لايصدر عنه.

وإن كان فاعلاً لأنّه اعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لايعطيه الوجود، فليست الفائدة منه في ذلك العدم السابق. فان ذلك العدم لم يكن يحتاج إلى علّة، بل إلى عدم العلّة، لكنّ الفائدة منه أنّ لغيره منه وجوداً، وهو فضيلةُ هذه الصفةِ الّتي تسمّىٰ فعلاً. فان كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم فالاسم فاعل؛ وإن أبى إلاّ أن يكون الفعل لما تقدّمه العدم، فانّا حينئذٍ

لانسمّي نسبة الأوّل تعالىٰ إلى الكلّ فعلاً، بل نطلب له اسماً زائداً على هذا، دالاً على معنى أجلّ من الفعل.

ولأنّ هذه المعاني ليس لها عند الجمهور أسامٍ فلابدّ من أن تنقل لها الأسماء من الدلالات المشهورة إلى الدلالة على المعنى المطلوب، فيجب أن نطلب اسماً معظماً من الأسماء التى تحاذى اسم الفعل

[فصل ٢]

فى معنى الابداع عند الحكماء

وهذا الاسم هو الابداع، فانّ الحكماء اصطلحوا على تسمية النسبة التى تكون إلى الكلّ إبداعاً. والابداع عند العامّة بمعنى آخر، وهو الاختراع الجديدُ لاعن مادّةٍ. وأمّا الحكماءُ فيعنون بالابداع إدامة تأييس ماهو بذاته ليسٌ، إدامةً لاتتعلّقُ بعلةٍ غيرِ ذاتِ الأوّلِ، لامادّةَ، ولاآلة، ولامعنى، ولاواسطة. وظاهرٌ أنّ هذا المعنى أجلُّ من الفعل

وأمّا بالبحث الذاتي، فلأنّ فائدةَ الفعل وجودُ شيءٍ آخر غير دائم، وفائدة هذا المعنى وجود دائم، وأمّا عدم المفعول فلم يكن عن الفاعل. وإن كان شرفُ الفاعل أنّه أزال عدمه بعد ماكان، فشرفُ المبدع اكبر، لانّه منع العدم أصلاً. ولكلي المعنيين، اعنى الابداع والفعل، تأثيرٌ فى العدم وفى الوجود، امّا الفعلُ فاعطاء الوجود وقتاً ورفع العدم وقتاً لادائماً، وأمّا الابداع فاعطاءُ الوجود دائماً ومنعُ العدم دائماً. فهذا المعنى إذن أجل و أشرف بالبحث الذاتى.

وأمّا بالبحث عن اللوازم فانّا قدبيّنا أنّ الفاعل بعد مالم يفعل فانه يفعل لامحالة فى مادّةٍ، وبتوسّطِ حركةٍ وزمانٍ؛ والمبدع الحقّ فانّه مبدأ لكلّ مادّة ولكلّ حركة ولكلّ زمان ولكلّ جملةٍ.

فاذا نسبت العلّةُ الأولىٰ إلى الكلّ معاً كان مبدعاً، وإذا نسبت بالتّفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شيء، بل لما لاواسطة بينه وبينه

[فصل ٣]

فى أنّ المعلول الأوّل واحد وأنه عقل

ولأنّ كون مايكون عن الأوّل هو على سبيل لزوم إذ صحّ أنّ واجبَ الوجود بذاته واجبُ الوجود بذاته واجبُ الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل: فلايجوز أن يكون أوّلُ الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة، لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادّة وصورة، لأنّه هو على حكم ما فى ذاته يكون لزوم مايلزم عنه. فالجهة التى عنها يلزم منه هذا الشىء ليست الجهة التى يلزم عنها لاهذا الشىء بل غيره.

فان لزم منه عددان او شيئان يكون منهما شيء واحد مثل مادّة وصورة فيلزمان على جهتين مختلفتين فى ذاته، وتانك الجهتان إن كانتا لافى ذاته، بل لازمتين لذاته. فالسؤال فى لزو مهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسماً بالقول، وقد منعنا هذا قبل وبيّنّا فساده.

فبيّن أنّ أوّل الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيّته وحده لافى مادّة. فليس شيء من الاجسام ولامن الصور التى هى كمالات الأجسام بمعلولاتٍ قريبة له، وهو عقل محض لأنّه صورة لافى مادّة، وهو أوّل العقول المفارقة التى عددناها، ويشبه أن يكون محرّك الجرم الأقصى على سبيل التشويق.

[فصل ٤]

فى أنّه كيف يكون الثوانى عن المعلول الأوّل

وأنّ ذلك لكثرة تلزم ذاته وأنّه يلزم عن المعلول الأوّل عقل وفلك ونفس وكذلك عن ذلك حتى يقف عند العقل الفعّال ويحدث العناصر والمزاجات الأربعة الانسانيّة.

ولأنّ فى الموجودات عن الأوّل أجساماً، ولاسبيل فى أن يكون عن الأوّل

بلاواسطة أجسامـــاً. ولاأيضا يـــمكن ان يكون عن واسطة هي وحـــدة مـــحضة ولااثنينيّة فيها بوجه، فـيجب أن يكون عن المبدعات الأُوَل بسبب اثـنينيّة يـجب فيها ضرورة اوكثرة كيف كانت، ولايمكن في العقول المفارقة شيء مـن الكثرة إلاّ على ما أقول: إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأوّل واجب الوجـود، وهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل ضرورة فيجب أن يـحدث فـيه مـن الكثرة: مـعنى إمكان الوجود، ومعنى أنّه يعقل ذاته ويتجوهر به، ومعنى أنّه يعقل الأوّل

وليست الكثرة له عن الأوّل، فـإنّ إمكان وجـوده أمـر له بـــذاته لا بسبب الأوّل، بل له من الاوّل وجوب وجوده، ثم كثرة أنّه يعقل الأول ويـعقل ذاتـه كثرة لازمة لوجود وحدته، ونحن لانمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافيّة ليست في أوّل وجوده وداخلة في مـبدأ قـوامه، فـيجب إذاً أن تكون هذه الكثرة علة إمكان وجود الكثرة معاًعن المعلومـات الأُوَل. ولولا هذه الكثرة لكان لايمكن أن يوجد منها إلاّ وحدة ولم يمكن أن يوجد عنهـا جسم. ثـم لاكثرة هناك إلاّ على هذا الوجه فقط.

وقدبان لنا فيما سلف أنّ العقـول المفـــارقة كثيرة العـــدد،فـليست إذن موجودة معاًعن الأوّل.بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجودَ الأوّل عنه ثـم يـتلوه عقل وعقل. ولأنّ تحت كلّ عقل فلكاً بمادته وصورته التى هي النفس فتحت كلّ عقل ثلاثةُ أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجـود هذه الثلاثـة عن ذلك العقل الأوّل يلزم عنه في الابداع لأجل التثليث المذكور فيه.

والأفضل تبع للأفضل من جهات كثيرة. فيكون إذن العقل الأوّل يلزم عنه بما يعقل الأوّل وجودُ عقل عنه، وبما يـعقل ذاتـه وجـودُ صورة الفلك الأقصى وكمالها وهو النفس، وبما أنّه ممكن الوجود في نفسه يلزمه وجودُ جسرمية الفلك الأقصىْ المعنى المشارك للقوّة وهو الجرم. فبما يعقل الأوّلَ يلزم عنه عقلٌ، وبما يختصّ بذاته على جهتيه الكرةُ الأولى بـجزئيها أعنى المادة والصورة، والمادّةُ

بتوسط الصورة. كما أنّ امكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل. وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا.

وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل عقل مفارقٌ مفارقٌ. فانّا نقول: إنّه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كلّ عقل فيه هذه الكثرة فستلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الأنواع، حتى يكون مقتضى معانيها متّفقاً.

ولنبتدىء لبيان هذا المعنى ابتداءً آخر، فنقول: إنّ الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأوّل، لكثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصّل كلّ فلك إلى صورته ومادته، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأوّل، ولايجوز أيضاً أن يكون كلُّ جرم متقدم منها علّة للمتأخّر، وذلك لأنّ الجرم بما هو جرم لايجوز أن يكون مبدأ جرم، وبماله قوّة نفسانيّة لايجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أُخرى.

وذلك أنّا قد بيّنا أنّ كلّ نفس لكلّ فلك فهو كماله وصورتهُ، وليس جوهراً مفارقاً وإلاّ لكان عقلاً لانفساً وكان لايحرك البتة وكان لايحدث فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجرم تخيّل وتوهم، وقد ساقنا القياس الى اثبات هذه المعاني لأنفس الأفلاك.

وإذا كان الأمر على هذا فلايجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أُخرى غير أجسامها إلاّ بواسطة أجسامها. فانّ صور الأجسام وكمالاتها على صنفين:

امّا صورٌ قوامها بمواد الأجسام. فكما أنّ قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك مايصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الأجسام؛ ولهذا السّبب فانّ النار لاتسخن حرارتها أيّ شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها اومن جسمها بحال. والشمس لاتضيء كلّ شيء، بل ماكان مقابلاً لجرمها.

وامّا صورٌ قوامها بذاتها لا بموادّ الأجسام، كالأنفس. ثم كلّ نفس فانّما جعلت خاصّة بجسم، بسبب أنّ فعلها بذلک الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلک الجسم لكانت نفسَ كلِّ شيء، لا نفسَ ذلک الجسم.

فقدبان على الوجوه كلها أنّ القوى السماويّة لاتفعل إلاّ بواسطة جسمها، و محال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً، لأنّ الجسم لايكون متوسطاً بين نفس و نفس. فان كانت تفعل نفساً بغير توسّط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم و اختصاص بفعل مفارق لذاتها و لذات الجسم. وهذا غير الأمر الذي نحن في ذكره، فان لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماويّاً، لأنّ النفس متقدّمة على الجسم في المرتبة والكمال، فان وضع لكلّ فلكٍ شيء ــ يصدر عنه في فلكه شيء وأثر، من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلک الجرم به، ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلک الجسم ــ فنحن لا نمنع هذا. وهذا هو الذي نسميه «العقل المجرّد» ونجعل صدور ما بعده عنه. ولكن هذا غير المنفصل عن الجسم والمشارک إيّاه والصائر صورة خاصّة به.

فقدبان ووضح أنّ للأفلاک مبادی غير جرمانيّة ولاصور للاجسام، وأنّ كلّ فلک يختصّ بمبدأ منها، والجميع تشترک في مبدأ واحد.

وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين، لكِنّا إنّما نختار في هذا الكتاب من الحجج مالا يحوجنا إلى استعمال مقدّمات كثيرة وتحليل طويل، بل يكون اقرب إلى الأفهام. وقد يُبَيّنُ هذا فيقال: إنّه ممّا لايشک فيه أنّ هاهنا عقولاً بسيطة ومفارقة تحدث في أبدان الناس. وقد بين لک في العلوم الطبيعيّة وسنبيّنها نحن بَعدُ عن قريب، وليست بعلل أُولى، لأنّها كثيرة، مع وحدة النوع ولأنّها حادثة كما تبيّن هناک. وليست أيضا بمعلولات قريبة لهذا المعنى. وذلک أنّ الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال، فهي إذن معلوماتُ الاول بتوسّط.

ولايجوز أن تكون العلل الفاعليّة المتوسّطة بين الأولى وبينها، دونها

في المرتبة؛ فلاتكون عقولاً بسيطة ومفارقة، فانّ العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً. أمّا القابلة للوجود فيكون أخسّ وجوداً فيجب أن يكون المعلول الأوّل عقلاً واحداً بالذات.

ولا يجوز أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأنّ المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه: إن كانت مختلفة الحقائق، كان مايقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضي الآخر في النوع، فلم يلزم كلّ واحد منها مايلزم الآخر، بل طبيعة أُخرى، وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثّرت ولا مادّة هناك. فاذن المعلول الأوّل لايجوز عنه وجودُ كثرة الا مختلفة النوع. فليست هذه أيضاً كائنة عن المعلول الأوّل بلاتوسّط علة أُخرىٰ موجودة. وكذلك عن كل معلول حتّى ينتهي إلى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً. فيكون تكثّر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد الذات. وهذا بعد استتمام وجود السّماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم تتكوّن الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير، فانّه إذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة.

فاذن يجب أن يحدث عن كلّ عقل عقلٌ تحته ويقف حتى يكون القوى العقليّة منقسماً متكثّراً فهناك ينتهي. وهذا برهان في هذا الباب إذا استقصى قوى جدّاً.

فقد بان واتّضح أنّ كلَّ عقل هو أعلىٰ في المرتبة فانّه بمعنىً فيه، وهو أنّه بما يعقل الأوّلَ يجب عنه وجودُ عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاتَه يجب عنه النفسُ الفلكيّة، وبما هو ذومادّة فيجب عنه جرمُ الفلك. وجرمُ الفلك كائن عنه ومستبقىً بتوسّط النفس الفلكيّة، فانّ كلَّ صورة فهي علّةٌ لأن تكون مادّتها بالفعل، لأنّ المادّة نفسها لاقوامَ لها. فليصادَر على هذا، وبيانُه طويلٌ.

[فصل ٥]

في كيفيّة تكوّن ما تحت الفلك عن الفلك.

وإذا استوفت الكراتُ السماويّة عددَها لزم عنها وجودُ الاسطقسات. وذلک لأنّ الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مباديها القريبةُ أشياء تقبل نوعاً من التغيّر والحركة، وأن لايكونَ ماهو عقلٌ محضٌ وحده سبباً لوجودها. وهذا يجبُ أن يتحقّق من أصول كثيرة، أكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها.

ولهذا الاسطقسات مادّةٌ تشتركُ فيها وصورةٌ تختلفُ بها. فيجبُ أن يكونَ اختلافُ صورها تابعةً لاختلاف قُوى الأفلاک، وأن يكونَ اتفاق مادّتها تابعةً لمايتّفق فيه الأفلاکُ. والأفلاکُ تتفقُ في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجبُ أن يكون مقتضى تلک الطبيعة مبدءاً للمادّة. كذلک ما يختلف فيه مبدأ تهيّؤها للصورة المختلفة.

ولأنّ المادّة ليست تبقىٰ بلا صورة فليس قوامُها عن الطبيعة الفلكيّة وحدها، بل عنها وعن الصورة. ولأنّ الصورة التي تقيم هذه المادّة الآن قد كانت المادّة قائمةً دونَها فليس قوامُها عن الصورة وحدها، بل بها وبالطبيعة الفلكيّة. فلو كانت عن الطبيعة الفلكيّة وحدها لا ستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة. بل كما أنّ الحركة المستديرة هناک تلزمُ طبيعةً تقيمها الطبايعُ الخاصيّة بفلکٍ فلکٍ، فكذلک المادّةُ هاهنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة مايكون عن الطبايع الخاصيّة، وهي الصورة.

وكما أنّ الحركة أخسُّ الأحوال هناک فكذلک المادّةُ أخسُّ الذوات هاهنا. وكما أنّ الحركة هناک تابعةٌ لطبيعة مّا بالقوّة [فكذلک المادة هاهنا موافقة لما بالقوّة]. وكما أنّ الطبايعَ الخاصيّةَ والمشتركةَ هناک مبدأ للطبيعة الخاصيّة والمشتركة هاهنا. كذلک مايلزم الطبائع الخاصيّة والمشتركة هناک من النِسَب

المختلفة المتبدّلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغيّر الأحوال وتبدّلها هاهنا، وكذلک امتزاجُ نسبها هناک سببٌ لامتزاج هذه العناصر. وللأجسامِ السماوياتِ بالكيفيّات التی تخصُّها وتسری منها إلى هذا العالم تأثيرٌ فی أجساد هذا العالم، ولأنفسها تأثير ايضاً فی أنفس هذا العالم. وبهذه المعانی يُعلَمُ أنّ الطبيعةَ التی هی مدبّرة لهذه الأجسام بالكمال والصورة حادثةٌ عن النفس الفاشية فی الفلک، ويعلم ذلک بأدنی سعی.

[فصل ۶]

فی تكوّن الاسطقسات

قال قوم من أهل العلم: إنّ الفلک لأنّه مستدير فيجبُ أن يستدير على شیء ثابت فی حشوه، فيلزم محاكّته له التسخينُ حتّى يصير ناراً. وما يَبعُدُ عنه يبقیٰ ساكناً، فيصير إلى التبرّد والتكثّف حتّیٰ يصير أرضاً، وما يلی النارَ يكون حارّاً، ولكنّه أقلُّ حرّاً، ومايلی الأرضَ يكون أقلَّ تكثّفاً. وقلّةُ الحّسر وقلّةُ التكاثف يوجبان الترطيب، فانّ اليبوسةَ إمّا من الحرّ وإمّا من البرد والتكثيف، لكن الرطب الذی يلی الأرض بارد والذی يلی النارحارّ، فهذا سببُ كون العناصر.

[فصل ۷]

فی العناية والتدبير

وأمّا وجودُ العناية من العلل العالية فی العلل السافلة فهی أنّ كلّ علةّ عالية فانّها تعقل نظامَ الخير الذی يجب أن يكون عنه فی كلّ مايكون،فيتبعُ معقوله وجودُ ذلک النظام.

وليس يمكننا أن ننكر التدبير فی أعضاء الحيوان والنبات والرتبة الطبيعيّة، ولا يمكننا أن نجعل القوی العاليةَ عشيقةً بعمل يتكون عنها هذه الفاسداتُ اوما دونها، فقد بيّنا هذا.

بل الوجهُ المُخلِصُ عن الباطلَين أنّ كلّ واحد منها يعقل ذاته وهو تعقله

مبدأً للنظام الذي يجب أن يكون عنه، وذلك صورة ذاته، ويجوز أن يكون ذلك بالكليّة للمبدأ الأوّل. وأمّا الجزئيات والتغايير فلا يجوز أن تنسب إليه.

فاذا كان كذلك فانّ تعقّل كلّ واحد منها لصورة نظام الخير الذي يمكن أن يكون عنه مبدءٌ لوجود مايوجد عنه على نظمه. فالصورُ المعقولةُ التي عند المبادي مبدءٌ للصور الموجودة في الثواني.

ويُشبِهُ أن يكونَ أفلاطنُ يعني بالصور هذه الصور، ولكن ظاهر كلامه منتقضٌ وفاسدٌ، قد فرغ الفيلسوف من كلامه (بيانه) في عدّة كتب. فاذا كانت كذلك كانت عنايةُ الله مشتملةً على الجميع، لكن بالأمور الأبديّة تكون عنايته فيها بالنوع وبالعدد، وبالأمور الفاسدة بالنوع فقط.

[فصل ٨]

في مبدأ التدبير للكائنات الأرضيّة والأنواع غير المحفوظة

ولأنّ الأنواع ليست محفوظةً فقد تتولدُ بحسب عفونات ومزاجات مختلفة حيواناتٌ ليست بمعهودة، وأنواعٌ من النبات جديدةٌ في الوجود وليست عن أشباهها، ولا مثل كون الانسان عن شبيه به. فمعلوم أنّ العناية ليست عن الأوّل ولا عن العقول الصريحة، فيجبُ أن يكون بمبدأ بعدها، وهو إمّا نفسٌ منبثةٌ في عالم الكون والفساد، وإمّا نفسٌ سماويّةٌ.

ويُشبِهُ أن يكون رأي الاكثر أنّه نفسٌ متولّدةٌ عن العقول والأنفس السماويّة وخصوصاً نفس الشمس والفلك المايل وأنّه مديرٌ لما تحت القمر بمعاضدة الأجساد السماويّة وبسطوع نور العقل الفعّال.

ويجبُ على كلّ حال أن يكون هذا المعنيُّ بهذه الحوادث مدركاً للجزئيات. فلهذا السبب أظُنُّ أنّ الأشبه أن يكون هذه نفساً سماويّة حتّى يكون لها بجزئيتها أن تتخيّل وتُحِسّ الحوادثَ إحساساً يليق بها. فاذا حدث حادثٌ عقل الكمالَ الذي يكون له والطريقَ الذي يؤدّي إليه، فحينئذٍ يلزم ذلك المعقولَ وجودُ

تلك الصورة في تلك المادّة.

ويقال: إنّ النفسَ المُعينَةَ للداعين والمُنْذِرَةَ بالأحلام وغير ذلك هذه ويشبه أن يكون ذلك حقّاً، فانّه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببُه مثلَ هذا الجوهر. وذلك أنّه كما يُشاهِدُ تغييراتِ المادّة فيعقل صورةَ نظام الخير والكمال الذي يجب هناكَ فيكونُ مايعقل، فكذلك يجوز أن يكون مشاهدتُه لتغييرات الأحوال في سكّان هذا العالم يحدثُ فيه منها تعقّلٌ للواجب الذي يُدفَعُ به ذلك النقصُ والشرُّ ويُجلَبُ الخير، فيتبع ذلك التعقّلَ وجودُ الشيء المتعقّل. وانّ عناية مثل هذا [الجوهر يجب أن يكون بكلِّ نقص و شرّ يدخل هذا] العالم وأجزائه ليتبع تلك العناية مايلزمها من الخير والنظام، فلايجبُ أن يختصَّ ذلك بشيءٍ دون شيء. فان كان دعاءٌ لايُستجابُ اوشرٌّ لايُدفَعُ فهناكُ سرٌّ لايُطّلَعُ عليه. وعسى العنايةُ لاتُوجِبُه. ومعنى العناية ما أوضحناه.

[فصل ٩]

في امكان وجود امورنا درة عن هذه النفس مغيّرة للطبيعة

ولمّا كان تعقلُ مثل هذا الجوهر تتبعُه الصورُ الماديّةُ في المادّة فلا يبعدُ أن يهلك به شرّيرٌ، او ينتعش به خيّرٌ، او يحدث نارٌ او زلزلةٌ او سببٌ من الأسباب غير المعتادة، لأنّ الموادّ الطبيعيّة يحدثُ فيها ما يعقله ذلك الجوهرُ. فيجوز أن يُسَخِّنَ باردَها ويُبرِّدَ حارَّها ويُحَرِّكَ ساكنَها ويُسَكِّنَ متحرّكَها. فحينئذٍ تحدثُ أُمورٌ، لاعن أسبابٍ طبيعيّةٍ ماضيةٍ، بل دفعةً، عن هذا السببِ الطبيعي الحادثِ. كما أنّ أصنافاً من الحيوان والنبات التي من شأنها أن تكون بالتوالد قد تتكوّن لا على سبيل التوالد عن أسبابٍ طبيعيّة مشابهةٍ لها - بل على سبيل التولد - وتحدثُ فيها صورٌ حادثةٌ جديدةٌ لم تكن في مباديها. ويكون ذلك عن تعقّل هذا الجوهر. ولا يجبُ أن ينكر من أحوال التدبير أُمورٌ غيرُ معهودةٍ، فهاهنا نوادرُ وعجائبُ، أسبابُها مثل هذا الذي وصفت.

[فصل ١٠]

في أنّ هذا المبدأ كيف يعقل ما هاهنا في الحال والمستقبل وكيف يؤثّر

ولأجل أنّ أنفُسَ الأجرام السماويّة عالمةٌ بما تفعل علماً كلياً او جزئياً، وعالمةٌ بما يلزم أفاعيلها، فيجبُ أن تكون الأحوال المتجدّدة في هذا العالم والتي في المستقبل تابعةً لما في الحال كالنتائج للمقدمات معلومةً هناك بالضرورة، لا أنّها تحتاج إلى ذلك او تكمل به. فالا نذاراتُ في الأحلام والوحي وهذه النوادر منسوبةٌ إلى مثل هذه المبادي.

فلا يجبُ أن يتعجّب فيقال: كيف يعرض من هذه المبادي النفسانيّة شيءٌ لا على المجرى الطبيعيّ. فانّ من اعتبر حال بدنه ونفسه سهل عليه دفعُ هذا التعجّب عن ظنّه، وذلك أنّ من شأن بدننا أن يحدث فيه حرارة وبرودة وحركة وسكون على سياق مقتضى الامُور الطبيعيّة، ويكونَ ذلك متولداً عن أسبابٍ قبل أسبابٍ وفي مدّةٍ محدودةٍ، وقد لا يعرض عن أسبابٍ طبيعيّةٍ، بل عن توهّماتٍ نفسانيّةٍ. كالغضب، فانّه يُحدِثُ حرارةً في الأعضاء ليس سببُها طبيعيّاً. وكذلك الخيالُ الشهوانيُّ يحرّكُ الأعضاء، وإن لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي ويُحدِثُ ريحاً وان لم يكن ذلك عن أسبابٍ متقدمّةٍ طبيعيّةٍ. والدليل على ذلك أنّ هذه كلّها تحدث عمّا ذكرناه في وقتٍ لو لم يكن ما ذكرناه لم يحدث. وكذلك الوَجَلُ يُحدِثُ رعدةً ونافضاً قويّاً. فعلى هذه حالُ النفس التي للعالم عند بدنه.

وسمعتُ أنّ طبيباً حضر مجلس ملكٍ من السامانيين، وبلغ من قبوله أن أهّله لمؤاكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم، ولا يدخلها من الذكور داخلٌ، وإنّما يتولّىٰ فيها الخدمَة بعضُ الجواري. فبينا جاريةٌ تُقَدّمُ بالخوان وتضعه إذ فرست بهاريح ومنعتها الانتصابَ، وكانتْ حظيّةً عند الملك، فقال للطبيب: عالجها في الحالِ على كلّ حالٍ. فلم يكن عند الطبيب تدبيرٌ طبيعيٌّ في ذلك الباب يشفي بلامهلةٍ، ففزع إلى التدبير النفسانيّ، وأمر أن يُكشَفَ شَعْرها، فما

أغنیٰ. ثمّ أمر أن يكشفَ بطنُها، فما أثر، ثمّ أمر أن يكشفَ عورتُها، فلما حاولن الجواری ذلک نهضت فيها حرارةٌ قويّةٌ أتتْ على الريح الحادثة تحليلاً، فانزعجتْ مستقيمةً سليمةً.

[فصل ١١]

في الاشارة إلى عناية الصانع وعدله وآثار حكمته على السماوات والأرض

ولنعد الآن إلى الرأس ونقولُ: إنّه لمّا كان علمُ الحقّ الأوّلِ بنظامِ الخيرِ في الوجودِ علماً لانقصَ فيه وكان ذلک العلمُ سبباً لوجود ماهو علمٌ به حصل الكلُّ في غاية الاتقانِ، لا يمكنُ أن يكونَ الخيرُ فيه إلاّ على ماهو عليه، ولا شیء ممّا يمكنُ أن يكونَ للكلّ إلاّ وقد كان له.

وكلُّ شيءٍ من الكلّ على جوهره الذى ينبغي له. وإن كان منفعلاً فعلى انفعاله الذى ينبغي، وإن كان مكانيّاً ففي مكانه الذى ينبغي، وإذا كان الخير فيه هو أن يكون منفعلاً قابلاً للأضداد فمدّتهُ مقوّمةٌ بين الضدّيْن على العدل: إذا كان أحدهما بالفعل فهو الآخر بالقوّة، والذى بالقوّة حقّ أن يصير بالفعل مرّةً. ولكل ذلک أسبابٌ مُعدَّةٌ. وما عرض له من ذلک أن يزول عن كماله بالقسر، فانّ فيه قوّةً تردّهُ إلى الكمال، وجعلت الاسطقسات قابلةً للقسر حتّیٰ يمكن منها المزاجُ، ويمكن بقاءُ الكائنات منها بالنوع. فانّ ما أمكن بقاؤه بالعدد أُعطِيَ السببَ المستبقِيَ له على ذلک. وكانت القسمةُ العقليّةُ توجبُ باقيات بالعدد و باقيات بالنوع. فوفّیٰ الكلّ وجودَه. ورُتِّبَتِ للاسطقساتِ مراتبُها فاسكن النار منها أعلى المواضع وفي مجاورة الفلک. ولولا ذلک لكان مكانها في موضع آخر، وعند الفلک مكانُ جرم آخر تلزمه السخونةُ لشدّة الحركة فيضاعف الحارُّ بالفعل ويغلبان ساير الاسطقسات فيزول العدول.

ولمّا كان يجبُ أن يغلب في الكائنات التى تبقى بها الأنواع عناية الجوهر اليابس والصلب ومكان كلّ كائن حيث يكون مكان الغالب عليه وجب أن تكون

الأرض اكبر بالكم في الحيوان والنبات، ويكون مكان الحيوان والنبات حيث تكون الأرض. ومع ذلك فقد كان يسجبُ أن يكون مكانُها أبعدَ عن الحركات السماويّة، فانّ تلك الحركةَ إذا بلغت بتأثيرها الأجساد غيَّرتها وأفسدتها.

فوضعتِ الأرضُ في أبعد المواضع عن الفلك، وذلك هو الوسط. وإذا كان الماءُ يتلو الأرض في هذا المعنى وكان مكاناً أيضاً لكثير من الكائنات وكان يشارك الأرض في الصورة الباردة جعل الماء يتلو الارض. ثمّ الهوا لهذا السبب ولأنّه يشارك النار والماء في الطّبيعة.

ولمّا كانت الكواكبُ أكبر تأثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصاً الشمس والقمر وكانت هي المدبّرة لما في هذا العالم، جعل مافوق الأرض من الاسطقسات مشفّاً لينفذ فيه الشعاع وجعلت الأرض ملوّنةً بالغُبرة ليثبت عليها الشعاع.ولم يحط بها الماء لتستقرَّ عليها الكائناتُ. والسببُ الطّبيعي في ذلك يُبسُ الأرض وحفظُها للشكل الغريبِ إذا استحال منه او إليه فلايبقىٰ مستديراً، بل مُضَرَّساً، ويميل الماء إلى الغور من أجزائه.

والأجرام السماويّة لم يكن كلهُّا بجميع أجزائها مضيئةً وإلاّ لتشابه فعلُها في الأمكنة والأزمنة، ولا بجميع أجزائها مشفّةً وإلاّ لما نفذ عنها الشعاعُ، بل خلق فيها كواكب. ثمّ لم يترك الكواكبُ ساكنةً وإلاّ أفرط فعلها في موضع بعينه ففسد ذلك الموضع، ولم يؤثّر في موضع آخر ففسد ذلك أيضاً، بل جعلت متحرّكةً لينتقل التأثيرُ من موضع إلى موضع، ولا يبقىٰ في موضع واحد فيفسد، ولو كانت الحركةُ التى نرى لها غير سريعةٍ لفعلت من الافراط والتقصير مايفعله السكونُ، ولو كانت حركتها الحقيقيّة تلك السريعة بعينها للزمت دائرةً واحدةً، فافرط فعلها هناك ولم يبلغ فعلها سائر النواحي، بل جُعِلَت هذه الحركةُ فيها تابعةً لحركة مشتملةٍ على الكلّ، ولها في نفسها حركةٌ بطيئةٌ يميل بها إلى نواحي العالم جنوباً او شمالاً.

ولولا أنّ للشمسِ مثلَ هذه الحـركةِ لم يكن شتاءٌ ولا صيفٌ ولا فصولٌ، فخولف بين منطقتي الحركتين وجعلتِ الأُولىٰ سريعةً وهذه بطيئةً، فالشمسُ تميلُ إلى الجنوبِ شتاءً، ليستولى على الأرض الشماليّة البردُ، وتحقن الرطوبات فى بطن الأرض. و تميل إلى الشمال بعد ذلك صيفاً لتستولى الحرارةُ على ظاهر الأرض و تستعمل الرطوبات في تغذية النبات والحيوان. فاذا جفّ باطنُ الأرض يكون البردُ جاء و الشمسُ مالت. فتارةً يمتلى الأرضُ غذاءً و تارةً تغذو.

و لمّا كان القمرُ يفعلُ شبيهاً بفعل الشمس من التسخين والتحليل إذا كان متبدّراً قويّ النور جعل مجراه في تبدُّره مخالفاً لمجرى الشمس. فالشمسُ تكونُ في الشتاء جنوبيّةً والبدرُ شماليّاً، لئلا يُعدَمَ السببان المسخّنان معاً؛ و فى الصيف تكون الشمسُ شماليّةً و البدرُ جنوبيّاً، لئلاّ يجتمع السببان المسخّنان معاً.

و لمّا كانت الشمسُ صيفاً على سمت رؤوس أهل المعمورة جُعِلَ أوجُها هناك، لئلاّ يجتمعَ قربُ الميل و قربُ المسافة معاً ولا يشتدّ التأثير. و لمّا كانت الشمسُ شتاءً بعيدةً عن سمت الرؤوس جُعِلَ حضيضُها هناك، لئلاّ يجتمع بعدُ الميل و بعدُ المسافة فينقطعَ التأثيرُ. ولو كانت الشمسُ دونَ هذا القُرب او فوق هذا البُعد لما استوىٰ تأثيرها الذى يكون عنها الآن.

و كذلک يجبُ أن يعتَقَدَ فى كلّ كوكب و فى كلّ شىء و يُعلَمَ أنّه بحيث ينبغى أن يكونَ عليه و انّها لم تكن على ماهى عليه من أجل ما بعدها، فانّها على ماهى عليه من أجل نظام الخير فى الكلّ و تابعة لعلم البارى أنّه كيف ينبغى أن يكونَ الخيرُ فى الكلّ. فان سُمّيَ هذا المعنىٰ قصداً فلا بأس به، ولا يكون القصدَ الذى تلزمه المحالات المذكورة. و هذا هو الذى يسمّيه الأوائل عنايةً، اعنى سابقَ علم‌الله تعالى، بأنه كيف يجوز أن يكون الوجودُ كلُّه و كلُّ جزء منه فى ذاته و فعله و انفعاله. و إن لم يكن هو لأجل فعله، و أنّه كيف ينبغى أن يكونَ صدورُ الخير منه الذى يتبع خيريّته، لا أن يَقصُدَهُ جوهر، تعالى اللهُ الغنىُّ عن كلّ شىء.

المقالة الثالثة

[في الدلالة على بقاء النفس الانسانية والسعادة الحقيقية الآخـريّة والتي هي سعادة ما]

[وغيرحقيقية والشقاوةالحقيقيةالآخرية والتي‌هي‌شقاوة ماوغيرحقيقية]

[فصل ۱]

في تعريف النظر المختص بالمبدأ والنظر المختص بالمعاد

المقالتان اللتان قبل هذه هما في المبدأ، و معناه الاشارةُ إلى ترتيب الموجودات على تقدّمها و تأخرها مبتدئة من الأقدم منها إلى الذي هو أشدُّ تأخراً، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أقدمَ في الكمال والشرف.

و هذه المقالة في المعاد، و معناه الاشارةُ إلى ترتيب الموجودات على تقدّمها و تأخّرها، بشرط أن يكون الأقدمُ منها بالطبع أشدَّ تأخراً في الكمال، بل يكون الثواني في الوجود أقدمَ في الكمال. فيعود هذا الترتيبُ دائراً على ذلك الترتيب الأوّل؛ فهناك ابتدأ من أشرفَ إلى أدنىٰ حتىٰ وقف عند الاسطقسات، ثمّ هنا ابتدأ عائداً من الأدنىٰ إلى الأشرف مُعاكِساً للأوّل. فمن المبدأ الأوّل إلى الاسطقسات هوالترتيب الآخذ على نظام المبادي، و من الاسطقسات إلى الانسان هوالترتيب العائد على نظام المبادي، و عند الانسان يتمُّ المعادُ و له المعادُ الحقُّ والتشبُّهُ بالمبادي العقليّة، فكأنّها دارت على أنفسها؛ فكان عقلٌ، ثمّ نفسٌ، ثمّ أجسام، ثمّ نفسٌ، ثمّ عقلٌ يعود إلى مرتبة المبادي.

[فصل ۲]

في كيفيّة تكون العائدات من العناصر و الابتداء من النباتيات

فنقول: إنّ الاسطقساتِ تمتزجُ فتكونُ منها الكائناتُ، و قد قلنا ما معنى

الامتزاج في الطبيعيات. فأوّلُ الحوادثِ هي الآثارُ العلويّةُ والجماداتُ المعدنيّةُ. ثمّ إذا وقع امتزاجٌ أقربُ إلى الاعتدال حدث النباتُ، و أعطاها الجرمُ السماويُّ التهيُّؤ لقبول النفسِ النباتيّ، فقبلته إمّامنه و إمّا من العقلِ الفعال فيحدثُ قوةُ التغذّي، و هي قوّة مِن شأنها أن تورد على البدن شبيهاً منه بتغييره لغير الشبيه اليه، ثمّ يلصقه بالبدن لِيَسُدَّ به ما يؤثره التحلل، فيسلمُ به بقاءُ الشخص.

و تخدمُها القوّةُ الجاذبةُ بهذا الشيء القابل للشبيه، و هو الغذاء. و الهاضمةُ له حتّىٰ يصير متحللاً سريعاً إلى قبول فعل الغاذية. والماسكةُ له حتى يَتِمَّ فيها فعلُ الهاضمة. والدافعةُ للفضل الذى لايتشبّه و لاينهضم.

و تخدم هذه الأربعةَ الكيفيّاتُ الأربعُ. فتُعينُ الحرارةُ فيما يحتاج فيه إلى تحليل و تحريك، والبرودةُ فيمايحتاج فيه إلى امساك و تسكين، والرطوبةُ فيمايحتاج فيه إلى ترقيق و تشكيل، واليبوسةُ فيمايحتاج إلى تقويم و حفظ للتشكيل.

و دونَ الغاذية للنبات قُوىً أُخرىٰ تخدمها القوّةُ الغاذية. و هي القوّة النامية. و هي التي من شأنها أن تصرف بالغذاء الصائر غذاءً بالفعل في تربية الجسم النباتي طولاً و عرضاً و عمقاً على تناسب يبلغ به كماله في النشو و يقف عند منتهى فعله. و تخدمه القوّةُ الغاذيةُ.

ثمّ قوّةٌ أُخرىٰ تنهض عند فتور النامية و تُسمّى المولّدةَ، و هي التي من شأنها أن تفرز جزءًا من فضلة الغذاء من شأنه أن يستحرك إلى تكوين شبيه بالشخص الأوّل و تخدمها قوّةُ التصوير في تمام فعلها إذا حصل في الرحم.

والقوّتان الأُوليان تُوجَدان في كلّ نفس نباتيّة، و أمّا هذه فتُوجَدُ في الكامل من النبات وربّما وجدت هذه القوّةُ بتمامها في شخص واحد، و ربما انقسمت في شخصين، فكان أحدهما منه مبدأ القوّة الفاعلة و في الآخر مبدأ القوّة المنفعلة، و إذا اجتمعتا حصل حينئذ التوليد، و هذا أكثره في الحيوان.

[فصل ۳]

فی تکوین الحیوانات و قوی النفس الحیوانیّة

و إذا امتزج العناصر امتزاجا أکثر اعتدالاً تهیّأت لقبول النفس الحیوانیّة، و ذلک بعد أن تستوفی درجةَ النفس النباتیّة. و النفس الحیوانیّة کمالٌ أوّلٌ لجسم طبیعی آلیّ من شأنه أن یُحِسَّ و یتحرّکَ بالارادة.

و قوی هذه النفس تنقسمُ إلی مدرکةٍ و محرّکةٍ. فالمدرکةُ تنقسمُ إلی ظاهرةٍ و باطنةٍ. و مبدأ الحرکة ینقسم إلی جالب للنافع، و هو الشهوةُ للّذیذ؛ و دافع للضارّ، و هو الغضب الشائق إلی الانتقام، و یتمُّ فعلهُا بالتشویق والاجماع.

و أمّا المدرکاتُ فالظاهرة منها هی الحواسُّ الخمسُ فی الظاهر، و فوق الخمس بالحقیقة، لأنّ اللمس لیست قوّةً واحدةً، بل أربع قوی، کلّ یختصُّ بمضادّة واحدة. فللحر والبرد حاکمٌ، و للّین والصلب حاکمٌ، و للیابس والرطب حاکمٌ، و للخشن والأملس حاکمٌ. و لکن لمّا کانت هذه القُویٰ فاشیةً معا فی آلةٍ واحدةٍ فی الظاهر ظُنّت قوّةً واحدةً.

و أمّا فی الباطن فالقُویٰ التی للحیوانات الکاملة خمس اوستٌ.

أوّلُها قُوّةُ الفنطاسیا، و تُسَمّی الحسَّ المشترک، و هی التی یؤدّی إلیها الحواسُّ ما أحسّته. و هی الحاسّ بالحقیقة.

ثمّ القوّةُ الخیالیّةُ، و هی التی تحفظ ما أدّته الحواسُّ من الصور المحسوسة. والفرقُ بینها وبین الاولیٰ أنّ الأُولی قوّة قابلة والخیالیّة قوّة حافظة، ولیست القوّة القابلةُ والحافظةُ واحدةً.

و تتلو القوّة الخیالیّة قوّةٌ أُخریٰ إذا کانت فی الناس واستعملها العقلُ سُمّیت القوّةَ المفکّرةَ، و إذا کانت فی الحیوانات او فی الناس و استعملها الوهم سُمّیت القوّةَ المتخیّلةَ. والفرقُ بینها و بین الخیال أنّ الخیال لایکونُ ما فیه إلاّ مأخوذاً عن الحسّ، والمتخیّلة قد تُرکّبُ و تُفصّلُ و تُحدِثُ من الصور مالم یُحَسَّ

و لایُحَسُّ البتّة. مثلُ انسان طائر، و شخص نصفهُ انسانٌ و نصفهُ شجرةٌ.

و تتلو هذه القویٰ قوّةُ الوهم، و هی التی تدرک فی المحسوسات معانیَ غیر محسوسة. والدلیلُ علی أنّ فی الحیوان مثلَ هذه القوّة أنّ الشاةَ إذا رأت الذئب خافت و هربت، فقداً درکت لامحالة صورته و شخصه و أدرکت عداوته و مضادّته؛ و إذارأت السخلة التی ولدتها حَنَّت، فقد رأت إذن شخصَها و أدرکت ملائمتها. و کذلک الحیوانُ یمیّز ألیفَه و المحُسِنَ الیه و یقصد متابعته و یدرک مضادّة المسیء إلیه من الناس فیهربُ منه و یقصده بالشرّ. و محالٌ أن یدرک الحسُّ مالیس بمحسوس اوالخیال. فبقی أنّ فی الحیوان قوّةً مدرکةً لهذه المعانی غیر المحسوسة الموجودة فی المحسوسات، و تُسَمّیٰ هذه القوّةُ الوهمَ.

و تتلوها قوّة أُخریٰ هی خزانةٌ لها و تُسَمّی الذکر و الحفظ. و نسبةُ الحفظِ والذکرِ إلی ما یدرکه الوهم نسبةُ الخیال إلی مایدرکه الحسُّ. فالخیالُ و فنطاسیا فی مقدّم الدماغ و مبدأه القلبُ، والذکرُ والحفظُ فی مؤخّر الدماغ و مبدأه القلبُ.

والحیوانُ، أوّلُ مایتکوّنُ منه یکون قلبه، و فی قلبه روحه و مبدأ القوی النفسانیّة کلّها، ثمّ یفیضُ عنه فی الأعضاء قُویً، بحسبها یتمُّ هُناک أفعالُها.

فاذا تکوّن الدماغُ فاض إلیه قوّةُ الحسّ والحرکة، و یتمُّ هناک فعلُه الأوّلُ، لأنّ الروح تکتسبُ اعتدالاً بتبریدالدماغ، ثمّ یفیضُ من الدماغ إلی الآلات الجزئیّة، فیتمُّ هناک الثانی.

و کما أنّه لیس الدماغ وحدَه بصراً، و إن کان مبدءاً للبصر، بل البصرُ یتمُّ بعضو غیر الدماغ کذلک القلبُ لیس وحدَه آلةَ الحسّ لجمیع البدن، و إن کان مبدءاًله. و کذلک فی الحرکة، فانّ الدماغ آلته الأُولیٰ فیها والعصبَ آلتُه الثانیةُ، وآلة الدماغ الأُولی.

و کما أنّ الدماغ تَنفُذُ منه فی عصبة واحدة قوی مختلفة فی أنّ بعضها حسّاسةٌ و بعضها محرّکةٌ، والحسّاسةُ بعضُها ذائقةٌ مثلاً و بعضُها لامسةٌ، کذلک قد

تنفذ من القلب في الشريان الواحد إلى الدماغ قوّةُ احساس و حركة و إلى الكبد إذا تخلو قوّةُ التغذية.

فلايمنع أن تنفذمن مبدأ واحد قوىً مختلفةٌ في آلة واحدة ثمّ تنقسّم في الأعضاء فتتفرقُ، فتخصُّ كلّ عضو منها قوّةٌ على حدة، فيكون الشريانُ ينفذ فيه مادام واحداً الروح حاملاً لمبادي القوىٰ كلّها.

ثمّ إذا انقسم فارتفع شعبةٌ منه إلى الدماغ نفذ فيها قوّة، و إذا انحطت شعبةٌ إلى الكبد نفذ فيها قوّة أُخرىٰ، فانّ شُعَبَ العَصَب هذه أحوالُها. و أيضاً فانَّ شعبَ الأوردة هذه أحوالُها، فانّ لكلّ عضو قوّة غاذية مخالفة لما في العضو الآخر في النوع. و إنّما مبدأهاكلّها الكبد بعد القلب و آلتهاالوريد، و مَن عرَفَ التشريحَ لم يستبعد هذا.

فالقلبُ مبدأ للقوىٰ كلّها، و ذلک لأنّ النفس واحدٌ بالذات و إنّما تحلُّ هذا القلب. ثمّ يكونُ مبدءاً لقوىً كثيرة.

و بين البدن و بين القوى جرمٌ لطيفٌ حارٌ، هو الحامل الأوّل لهذه القوى كلّها، و يُسَمّى الروحَ. و هو حادثٌ لامتزاج لطافةِ الأخلاطِ و بخاريّتها على نسبة محدودة، كما أنّ الأعضاء حادثةٌ عن امتزاج كثافةِ هذه الأخلاطِ. ولولا أنّ هذه القوىٰ تنفذُ بتوسّط جسم لما كانت السُدَدُ تمنع الحسَّ والحركة. ولولا أنّ هذا الجسمَ شديدُ اللطافة لما نفذ في شباكِ هذا العصبِ.

و هذا الروحُ مادام في القلب فيُسمّى روحاً حيوانيّاً. ثمّ إذا حصل في الدماغ وانفعل انفعالاً مّاسُمّيَ روحاً نفسانيّاً. و مسكنهُ هناک في تجاويف الدماغ وبطونه. ثمّ إذا حصل في الكبد سُمّي روحاً طبيعيّا، و مسكنهُ بطونُ الأوردة.

و هذا الروحُ يحصل في القلبِ على مزاجين، في أكثر الحيوان. مزاجٌ و نسبةٌ حارّةٌ يختصُّ بالذكران، فحينئذ تفعل الطبيعةُ الآلاتِ الذكوريّة؛ و مزاجٌ و نسبةٌ أقلُّ حرارةً يختصُّ بالاناث، فحينئذ تفعل الطبيعةُ آلات الاناثِ.

و لنعُد إلى القوى الحسيّة، فنقولُ إنّ السمعَ والبصرَ خُلِقا لادراک ما بَـعُدَ، واللمسَ لادراک مـاقَرُبَ، والشمَّ والذوقَ لتمييز الغـذا. و فـنطا سيا ليستدلّ مـن محسوس علي محسوس. حتّى إن قَصُرَ الشمُّ والذوقُ في الدلالةِ على الغـذا مثلاً دلّ عليه اللونُ، لأنّ الحاسّ الأوّل يكون قدعرف هو أنّ هذا اللون هو لهذا الطعـم إذا اجتمع عنده صورةُ اللون والطعم معاً. والخيال ليحفظ ذلک، فلايحتاجُ في كلّ وقت إلي تجربة. والوهم ليدرک ما لابدَّ منه مـن مـعان غير مـحسوسة. والذكـر لئلايحتاج الوهم دائماً إلي تجربة. والمخيّلة ليستعيد الوهم بها مـازال عن الذكـر اوتستنبط ماليس يذكر بعرض صورة خياليّة مركّبة و مـفصّلة ليوافـق الذى مـن شأنه أن يتبعه ذلک المعنىٰ، فيحصل له ذلک المعنى المطلوبُ.

[فصل ۴]

في تكوّنِ الانسانِ وقُوىٰ نفسهِ وتعريفِ العقلِ الهيولاني

فاذا امتزجتِ العناصرُ امتزاجاً قريباً جـدّاً مـن الاعتدالِ حـدث الانسانُ، وتجتمعُ فيه جميعُ القوى النباتيّة والحيوانيّة، وتـزدادُ نـفساً تُسَمّى نـاطقةً. ولهـا قوّتان: قوّةٌ مدركةٌ عالمةٌ، وقوّةٌ محرّكةٌ عاملةٌ.

والقوّةُ المدركةُ العالمةُ تختصُّ بالكليّات الصرفة، والقوّةُ المحرّكةُ العاملةُ تختصُّ بما من شأن الانسان أن يـعمله، فـيستنبطُ الصناعاتِ الانسانـيّةَ ويـعتقدُ القبيحَ والجميلَ فيما يفعل ويترک. كما أنّ النظريّةَ تعتقدُ الحقَّ والباطلَ فيماترىٰ. ولكلّ واحدةٍ من القوّتيني ظنٌّ وعقدٌ. والظنُّ ضعفُ فعل، والعقدُ قوّةُ فعل.

والقوّةُ العاملةُ متشبّهةٌ بالعادات، مروّيةٌ فـي الصنايـع، مـختارةٌ للخير أومـايظنُّ خيراً فـي العمل. ولهـا الجـربزةُ والغباوةُ والحكمةُ العمليّةُ المتوسّطةُ بينهما، وبالجملة جميع الافعال الانسانيّة، وتستعينُ كثيراً بالقوّة النظريّة، فسيكونُ عندالنظريّ الرأيُ الكليُّ وعند العمليّ الرأى الجزئيُّ المُعَدُّنحوالمعمولِ.

وأمّا القوّةُ النظريّةُ فلها مراتبُ، فـأوّلُ مـراتبِها أن يكونَ تـهيّؤاً للنفس،

لاللبدن، ولالمزاج البدن، وذلك التهيّؤ بحسب المعاني المعقولة الكليّة وقد بان في كتب المنطق وكتب الطبيعة، بحسب نظرين واعتبارين مختلفين أنّ الصورةَ المعقولةَ ماهي، والصورةَ المحسوسةَ ماهي، والكليّةَ ماهي والجزويّةَ ماهي، وأنّ هذه القوّةَ كيف تحدثُ فيها المعقولاتُ الكليّةُ.

وهذا التهيّؤ قوّةٌ للنفس تُسَمّى بالعقل الهيولانيّ والعقل بالقوّة. وانّما تُسَمّىَ هيولانيّاً، لأنّه كما أنّ للأجسام هيولىٰ لاصورةَ لها البتّة ولكن من شأنها أن تقبل كلّ صورةٍ محسوسةٍ كذلك في الأنفس هيولىٰ لاصورةَ لها البتةَ، ولكن تقبلُ كلّ صورةٍ معقولةٍ؛ ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ محسوسةٍ لما صلحت لأن تقبل الصورَ المعقولةَ، على ماتبيّنهُ عن قريب، ولو كانت مخصوصةً بصورةٍ معقولةٍ لما قبلت غيرها قبولاً مستقيماً؛ كاللوح المكتوب فيه، ولكنّها استعدادٌ في النفسِ محضٌ لقبولِ الصورِ كلّها.

[فصل ٥]

في أنّ العقل الهيولاني بالقوّة عالم عقلي، وأنّه كيف يعقل المعقولات المحضة والمحسوسات التي هي معقولة بالقوّة، وأنّها إنّما تخرج الى الفعل بالعقل الفعّال، وأنّها أوّلاً تكون عقلاً بالملكة ثم بالفعل ثم عقلاً مستفاداً

ومن شأنها أن تصير عالماً عقلياً، اي يحصل فيها صورةُ كلّ موجودٍ ممّا هو بذاته معقولٌ، لخُلُوّه عن المادّةِ، اوماهو بذاته غير معقول، بل صورة في مادّة، لكن القوّة العقليّة تجرّد صورته عن المادّة على مانوضح عن قريب. فتكون خالقة فاعلة للصور المعقولة وقابلة لهامعاً.

والعالم امّا عالم عقليّ وامّا عالم حسيّ. وكلُّ عالم فانّما هو ماهو بصورته، فاذا حصلت صورتُه لشيء على ماهو عليه فذلك الشيء في نفسه عالمٌ. فالعقلُ الهيولانيُّ مستعدٌّ لأن يكون عالم الكلّ، لأنّه يتشبّه بالعالم العقلي ويشبه بنفسه العالم الحسّيّ. فيكون فيه ماهيّةُ كلُّ شيءٍ موجودٍ وصورتُه. فان عَسُرَ عليه شيء

فإمّا لأنّه في نفسه ضعيفُ الوجود خسيسُه شبيهٌ بالعدم، وهذا مثل الهيولى، والحركة، والزمان، واللانهاية؛ وإمّا لأنّه شديدُ الظهور فيبهر القوّةَ، كالضوء القوى للابصار، وهذا مثلُ مبدأ الكلّ والامور العقليّة الصرفة. فانّ كونَ النفس الانسانيّة فى المادّة تورثُها ضعفاً عن تصوّر هذه الظاهرات جدّاً فى الطبيعة فيوشك أنّها اذا تجرّدت طالعتها حقَّ المطالعة واستكملت تشبّهها بالعالم العقلىّ الذى هو صورة الكل عندالبارى تعالى وفى علمه السابق لكلّ وجود بالذات لا بالزمان.
فهذه القوّة التى تُسَمىّ هيولانياً هو بالقوّة عالم عقلىّ من شانه أن يتشبّه بالمبدأ الأوّل. ولمّا كان كلُّ مايخرج من القوّة إلى الفعل يخرج بسببٍ مفيدٍ له ذلك الفعل، وينتقشُ صورة فى شمع عمّا ليس له تلك الصورة،ويفيد شىء كمالاً فوقَ الذى له، فيجب أن تخرج هذه القوّة إلى الفعل بشىءٍ من العقول المفارقة المذكورة، إمّا كلّها، وإمّا الأقرب اليها فى المرتبة، وهوالعقل الفعّال، وكلُّ واحدمن العقول المفارقة عقلٌ فعّالٌ. لكنّ الأقربَ منّا عقل فعّال بالقياس إلينا.

ومعنى كونِهِ فعّالاً أنّه فى نفسه عقلٌ بالفعل، لاأنّ فيه شيئاً هو قابلٌ للصورةِ المعقولةِ،كما هو عندنا، وشيئاً هو كمال، بل ذاتُه صورةٌ عقليّةٌ قائمةٌ بنفسها، وليس فيها شىء ممّا هو بالقوّة وممّا هو مادّة البتة. فهى عقلٌ وتعقل ذاتَها، لأنّ ذاتها أحدُ الموجودات. فهى عقلٌ لذاتها ومعقولٌ، لأنّها موجودة من الموجودات المفارقة للمادّة. فلايفارق كونُها عقلاً كونَها معقولاً، ولاكونُها هذا العقل كونَها هذا المعقول. فامّا عقولنا فيفترق فيها ذلك، لانّ فيها مابالقوّة. فهذا أحدُ معانى كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال، بسبب فعله فى أنفسنا وإخراجه أيّاها عن القوّة إلى الفعل. وقياسُ العقل الفعّال إلى أنفسنا قياسُ الشمس إلى أبصارنا، وقياسُ مايستفاد منه قياسُ الضوءالمخرج للحسّ بالقوّة إلى الفعل والمحسوس بالقوّة إلى الفعل.

فأوّل مايحدث من العقل الفعّال في العقل الهيولاني هو العقل بالملكة. وهو صورةُ المعقولات الأُولىٰ التي حصل بعضها لا بتجربة ولاقياس ولااستقراء البتة مثل أنّ الكل أعظم من الجزء، وبعضها يحصل بالتجربة مثل أنّ كلّ أرض ثقيلة. وهذه الصورة تتبعها القوّةُ على كسب غيرها. فتكون كالضوء للأبصار.

وإذا حصل العقلُ بالملكة استعدّت النفسُ للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات مختلف بالاعتبار، فانّه إذا حصل العقل بالملكة تمكّنت النفسُ من استعمال القياس والحدّ، وتوصّلت إلى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب.

وأمّا الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحدّ فيكون بفيضان نور العقل الفعّال، ويكون حينئذ حالُه حالَ المعقولات الأُولىٰ. فانّه كما أنّ الكلّ أعظم من الجزء مقبولٌ بنور العقل الفعّال بلاحجّة فكذلك ماصحّ بالقياس والحدّ مقبولٌ بعد قيامهما بنور العقل الفعّال بلاحجّة. فانّ النتيجةَ بالحقيقة تالٍ بيّنٌ التلو لما كان قياساً كاملاً. وكما أنّ هناك لوسأل سائل: لم كان هكذا لم يكن جوابٌ، كذلك هٰهنا إذا سأل سائل: لم كان القياسُ الصحيحُ والحدُّ الصحيحُ يوجب علماً لم يكن جوابٌ، بل المبدأ هو العقل الفعّال في جميع ذلك.

فاذا حصل للنفس المعقولاتُ المكتسبةُ صار من جهة تحصيلها لها ــ وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل ــ عقلاً بالفعل، لأنّ له أن يعقل متى شاء من غير استيناف طلب؛ وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمةً سمّيت تلك المعقولاتُ عقلاً مستفاداً من خارج، اى من العقلِ الفعّالِ، بطلبٍ وحيلةٍ. وربما قيل له عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاداً بالقياس الى فاعله.

وغاية كمال العالَم العائد أن يحدث منه انسانٌ، وسائر الحيوانات والنبات تحدثُ، امّا لاجله وإمّا لئلايضيع مادّة، كما أنّ النجّار الحاذق يستعملُ الخشبَ في غرضه، فمافضل لايضيّعهُ، بل يتّخذه قِسِيّاً، وخِلالاً، و غير ذلك. وغاية كمال

الانسان أن يحصل لقوّته النظريّة العقلُ المستفادُ ولقوّته العمليّة العدالةُ، وهيهنا يختم الشرفُ في عالم المعاد.

[فصل ٦]

في أنّ المعقولاتِ لاتحلُّ جسماً، ولاقوّةً في جسم، بل جوهراً قائما بنفسه

ونحن الآن ملتمسون أن نعرف كيف تأخذ كلّ قُوّة مدركة صورةَ المُدرَك، فنقولُ: إنّ المُدرَكَ إذا كان ذاتاً عقليّةً فلايجوز أن يدركه قوّةٌ حسيّةٌ ولاقوّةٌ في جسم بوجه من الوجوه.

والبرهانُ على ذلک أنّ کلّ قوّة في جسم فانّ الصورة التي تدركها تحلّ جسماً لامحالة، ولوكان محلّهُ مسجرّداً عن الجسم لكان لتلك القوّة قوامٌ دونَ الجسم، ثمّ لايجوز أن يكونَ لصورة عقليّةٍ كيف كانت عقليّةً بذاتها او بتجريد العقل لها، تصوّرٌ وحلولٌ في الجسم، وذلك لأنّ كلّ معنى وذوات عقليّة فهي بريئة عن المادّة وعن عوارض المادة. وانّما هوحدّ فقط.

ثم كلُّ صورة تحلُّ جسماً فقد يمكن فيها أن تنقسم. فان تشابهت الأقسامُ فيكون الشيء لم يدرک مرّةً بل مراراً كثيرةً، بل مراراً بغير نهاية بالقوّة. وان لم تتشابه الأقسامُ وجب أن تختلف، فيجبُ أن يكونَ بعضُها قائماً مقامَ الفصول من الصورة التامّة، وبعضُها قائماً مقامَ الجنس، لأنّ أجزاء تلك الصورة تكون أجزاء معنى الذات، ومعنى الذات لايمكن أن يُقسَمَ إلاّ على هذا الوجه. لكن القسمة ليست واجبةً أن تكونَ على جهة واحدة، بل يمكن على جهات مختلفة، فيمكن أن تكون أجزاء الصورة، كيف اتفق، فصلاً اوجنساً، فلنفرض جزءً جنساً وجزءً فصلاً معيّناً. ولنقسم على خلاف تلك القسمة؛ فان كان ذلك بعينه فهذا محال، وإن كان فصل آخر وجنس آخر حدث للشيء فصول كيف اتّفق وبغير نهاية وأجناس كذلك فهذا محالٌ.

ثم كيف يجوز ولم يجب أن تكون صورةُ هذا الجانب مختصّاً بأنّه جنس

وصورةُ هذا الجانب أنّه فصل. وان كان هذا الاختصاصُ يَحدُثُ بتوهّم القسمة فالتوهّم بغير صورة الشيء، وهذا محال؛ وإن كان موجوداً فيجب من ذلك أن يكون عقلنا شيئين،لاشيئاً واحداً. والسؤال في كلّ واحد من الشيئين ثابتٌ، فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلانهاية، فيكون للمعقول الواحد مباد معقولةٌ بلانهاية.

ثم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين معقول واحد، ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن يَحِلّ طبيعةُ الفصول وصورتُه فى الجسم حيثُ طبيعة الجنس، فيستحيل.

ثمّ الواحدُ الذى لاقسمة له كيف يعْقل، والحدُّ من جهة ماهو حدٌ واحدٌ، فكيف يُعقل من جهة وحدته. والفصولُ المجرّدةُ لاتنقسم بالفصول، والأجناسُ المجرّدةُ التى ليس لها أجناس، وصورةُ المعقولات التى لاقسمة لها إلى مبادى حدود كيف تعْقل.

وقدبان واتّضح أنّ المعقولات الحقيقيّة لاتحلّ جسماً من الأجسام ولاتقبلها صورةٌ متقرّرةٌ فى مادّةِ جسم، هذا قسم.

[فصل ٧]

فى أنّ المحسوسات لاتعقل البتة من جهة ماهى محسوسة، بل تحتاج إلى آلة جرمانيّة تحسّ بها او تتخيّل فانّ القوّة العقليّة تنقلها من المحسوسة إلى المعقولة، وانّ ذلك كيف هو

ونعود إلى الرأس ونقول: وأمّا إن كان المدرك ذاتاً محسوساً فلايجوز أن يعقل أيضاً على ماهو عليه من محسوسيّته، لأنّ محسوسيّته توجب أن تتخيل له فى التصوّر أجزاء متفارقة، فتكون مثلا زاوية فى جانب، وخط فى جانب آخر، ويدفى جانب، ورأس فى جانب آخر، وإذا افترقت فى التصوّر هذا الافتراق فأمّا أن يكون ذلك لافتراقها فى المعنى اولافتراقها فى المادّة. وافتراقها فى المعنى والصورة لايوجب أن يوجدفيها افتراق فى التخيّل. وذلك لأنّ المعانى المختلفة

قدتتخيّل معاً. مثل سواد وصلابة وشكل. و المعاني المتفقة قد تتخيّل متفرّقة. مثل يدين ورجلين، فبقي أن يكون السبب في ذلك افتراقها في المادّة فوجب أن يكون قابلها معنيً في المادّة. وإن شئت أن تستقصي هذا، فتأمّل تلخيصنا لكتاب النفس وكتاب الحسّ والمحسوس.

ولكنّ العقل إذا رام تصوّر هذه المعقولات جرّدها عن المادّة وعلائقها معاً، فرفع الكثرة وأخذ الكلّيّة المشتركة، لأنّ الكثرة تابعة للمادّة، والمعنى لاكثرة فيه، ورفع مايلحق المعنى من وضع وشكل و كيفيّة وكمية و أين، فانّ جميع ذلك من علائق المادّة ولو كانت من علائق الحدّ والمعنى لمااختلف زيد وعمرو في وضع وأين وكم مع اتّفاقها في الصورة.

فقدبان أنّه ليس شيء ممّا هو محسوس بمعقول، ولاممّا هو معقول بمحسوس، وأنّ العقل هو الذي يخلص المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها و إنّما يعقل بالملكة المستفادة من الشيء الذي هو بذاته عقلٌ، وبجوهره معقول، لابأن يجرّده العقل عن هيئة غيرمعقولة فيصير معقولاً. وبالحريّ أن يكون مثل هذا الجوهر مبدأ لأن يعقل به غير ماليس بذاته معقولاً. وذلك لأنّ الذي هو بذاته فهو مبدأ في كلّ شيء لما ليس بذاته. فالحارٌ بذاته هو الذي يسخّن والبارد بذاته هو الذي يبرّد. فالعقل بذاته هو الذي يخرج العقل بالقوّة إلى الفعل.

[فصل ٨]

في مراتب تجريدات الصّور عن المادّة

ونقول: أنّ كلّ إدراك حسّيّ و تخيّليّ و وهميّ و عقليّ فهو بتجريد الصورة عن المادّة ولكن على مراتب:

فالحسٌ يجرّد الصورةَ عن المادّة، لأنّه مالم يحدث في الحاسّ أثر من المحسوسات فالحاسّ عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوّة على مرتبة واحدة. و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنّه

إن كان غير مناسب لماهيتّه لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لامحالة أن تكون صورته متجرّدة عن مادته. ولكنّ الحسّ لايجرّد هذه تجريداً تامّاً. لكن يأخذها مع علائق المادّة وباضافة إلى المادّة، حتى إذا غابت المادّة بطلت تلك الصورة.

و أمّا الخيال فيأخذ الصورةَ تجريداً اكثر، و ذلك لأنّ تلك الصورة تكون فيه ولامادّتها، وتكون فيه وإن غابت المادّة أيضاً، ولكن لاتكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادّة. فانّ الخيال لايستخيل إلاّ ما أحسّ ولايتخيّل انساناً [من جهة ماهو انسان بحيث يشاركه فيه كلُّ انسان بل] من جهة ماهو انسان مّا و بقدرمّا من الكم والكيف و الأين والوضع.

ثم الوهمُ يجرّد الصورةَ عن المادّة أكثر، لأنّه يأخذ معاني غير محسوسة بل هي معقولة، لكن لاتأخذها كليّةً معقولة، بل مربوطة بمعنى محسوس. مثلاً انّ الوهم لايتوهّم الضارّ والنافع بما هوضارّ ونافع كلّيّ، بل بماهو هذا الشخص.

وأمّا العقلُ فانّه يجرّد الصورة تجريداً تامّاً، فيجرّدها عن المادّة ويجرّدها عن إضافة المادّة و يأخذها حدّاً محضاً. وأمّا ماكان بذاته عقلاً فلايحتاج في تعقّله إلى هذه المعاني.

ومن شأن هذه القوّة العقليّة أن تصير عالماً، لأنّ العوالم هي ماهي بصورها، وهي تأخذ صورة كلّ محسوس و معقول فترتّب فيها من المبدء الأوّل إلى العقول التي هي الملائكة المقرّبة، إلى الأنفس التي هي الملائكة بعدها، إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته. فيكون عالَماً عقليّاً، مشرقاً بنور العقل الفعّال، باقيَ الذات.

فانّا قد أوضحنا أنّ المعقولات لاتحلُّ جسماً ولاقوّةً في جسم، فاذن هذه القوّة غيرجسم ولامنطبع فيجسم. فان كانت فيجسم، فبمعنىآخر، علىمانذكره.

[فصل ٩]

فى استقصاء القول فى أنّ العقل لا يعقل بآلة ولاتفسد النفس منّا بفساد الآلة

وممّا يوضح أنّ هذه القوّة لجوهر غير جسم ولافي جسم، وهوالمسمّىٰ بالنفس الناطقة، أنّ معقولات هذه القوّة بالقوّة أمور غير متناهية، واعتبر ذلك من الصور العدديّة والأشكال الهندسيّة. فهي أذن قوّة على امور غير متناهية ليس شيء منها ممتنعاً عليها، وقد صحّحنا أنّه ولاقوّة من القوى الجسمانيّة تكون غير متناهية.

وأيضاً فانّ هذه القوّة إن كانت تعقل بذاتها فلها قوام بذاتها، لأنّ الذات قبل الفعل،فماليس له انفراد قوام ذات فلايجوز ان يكون له انفراد بفعل، لكن هذه القوّة تفعل بذاتها بلاآلة، و ذلك لأنّها تعقل ذاتها وتعقل آلتها وتعقل أنّها عقلت، وليست لها آلة إلىٰ آلتها ولاالى ذاتها وفعلها. ولو كانت تعقل بآلة لكانت لاتعقل الآلة ولاذاتها ولافعلها، إذكانت الآلة لها بينها وبين غيرها، ولم يكن بينها و بين ذاتها وآلتها و فعلها آلة. ولهذاكان الحسُّ لايحسُّ ذاته ولاآلته ولاإحساسه، لأنّه كان يحسُّ بآلة.

فاذن للجوهر الذى له قوّةُ العقل انفرادٌ بذاتٍ وقوامٌ بذاتٍ. ولوكانت تعقل بآلة لكانت الشيخوخة توجب في كلّ شيخ وَهناً في العقل،كما توجب وهناً في الوهم والحدس والحسّ والتخيّل. فانّ ذلك بسبب أنّ فعل هذه القوى بالآلة. فاذا كلّت الآلة كلّ الفعلُ، ولواعطى الشيخ بصراً مثل بصرالشاب لأبصر كمايبصر الشباب.

فقدبان انّ العقل ليس بآلة جسمانيّة، وإلاّ لكان لايمكن ان يبقى على حالة واحدة في الشيوخ البتّة. ولكنّ العقل فى اكثر الأمر بيزداد قوّة بعد الاربعين وهناك يأخذ البدنُ في الضعف.

وأيضاً فلوكان العقل فاعلاً بآلة من البدن لكان قوّة العقل تنتقص

باستعمالها في المعقولات الصعبة لانفعال الآلة، ولكانت إذا ادبرت عن معقول قويّ لم يدرك الضعيفَ، لأنّ الآلة تكون انفعلت. مثل أنّ الحسّ يُضعّفه استعمال المحسوسات القويّة ويبقى بعدها فيه أثر يمنعها من الشعور بالمحسوسات العقليّة الضعيفة. وهذا في الالوان والطعوم والأرابيح والأصوات والملامس واحد. ولوكانت هذه القوّة العقليّةُ تعقل بجسم لماكانت تعقل الاضدادَ بعقل واحد.

فهذه اقناعات يمكن أن تُرَدَّ إلى البرهان. فامّا الحقيقي فهو ماسلف ذكره. وهيهنا براهين أُخرىٰ حقيقيّة لانطوّل الكتاب بتعديدها.

فقدبان واتضح أنّ النفس الانسانيّة مستغنية في القوام عن البدن، وفسادُ البدن ليس سبباً لفسادها. وذاته ليس سبباً لفساده، وضدّه ليس سبباً لفساده، لأنّ الجوهر لاضدّله؛ وعلته الموجدة وهو العقل الفعّال ليس سبباً لفساده، بل لوجوده و كماله. فلاسبب له إذن في فساده، فهو اذن باق دائماً.

[فصل ١٠]

في حلّ شبه اعتمدها بعض من يرىٰ أنّ النفس الناطقة كمال غير مفارق

ويجب أن لانشتغل بما يقال: إنّ النفس لوكان كمالاً مفارقاً لكان كالرُّبّان للسفينة وكان يجوزأن يدخل ويخرج مثل مايدخل ويخرج الرُّبّان. وذلك أنّه ليس إذا شبّه شيء بشيء من جهة فيجب أن يشبّه من كلّ جهة. ولا النفس تسوصف بالدخول والخروج، بل هي بذاتها في الجوهر مباين لكلّ مكان و مكانيّ. ولكن يقال: إنّه في هذا البدن، لأنّ تدبيره و تحريكه ومبادي إدراكه والقوى الفائضة منه مخصوصة بالبدن الذي إنّما وجدت هذه النفس مع وجوده وأنّ هذه العلاقة بينهما ثابتةٌ ماثبت الجسد. فاذا فسد البدن بقي ذلك الجوهر مفارقاً بحاله.

ولابمايقال: إنّه لوكانت مفارقة للبدن لماكان يتحد منها حيوان او انسان واحد كمايتحد أشياء من الصورة والمادّة، فنقول: إنّه بالحقيقة لايتحد من المادّة

والصورة شيء واحد من كل جهة، بل يتحد منهماشيء هو واحد بحدّه الكائن منهما اويفعله الذي يتم من صورته، وتكون الصورة مختصة في تكمّلها بهذه المادّة، لكن اتّفق في الصورة المادّية أن لايتمّ منها هذا المعنى، إلاّإن يوجد في المادّة منطبعةً، بل وجودها لايمكن إلاّ هٰكذا، إلاّانّ حدوث شيء واحد منهما يقتضي هذا.

فان كانت الصورة ليست مادّية، لكنّها تُكمل مادّةً، و يحدثُ من اختصاص فِعلِها به نوعٌ من مادّةٍ محسوسةٍ وصورةٍ معقولةٍ،فلاكبيرَ عجب. فانّ مفارقة الذاتين في الجوهر ليست تمنع اتحاد ذات واحد. وكذلك إذا افترقافي ماسوى الذات، وكان هذا مكانيّاً وهذا غير مكانيّ، اوكلاهما مختلفين في مكانيهما.

والعجب أنّ هذا قائل هذا القول يحمل هذا العقل الفعّال فيطبعه في مادّة هذا الجسم ويجوّز منهما أن يحدث انسان كامل من جهة ماهو انسان كامل. والعقل الفعّال أبعد الأشياء من أن ينطبع في المادّة.

وبعد ذلك فيجوّز أن يكون العقل الفعّال الغير المائت والفاسد ولاالمتجزّي في زمان واحد موجوداً في أبدان غير واحدة على سبيل الحلول بواسطة التهيّؤ الذي للمزاج، فهو لايستغربُ هذا،ويستغربُ غيره.

ولا بمايقال: أنّه لو كانت النفس مفارقة الذات للبدن لكان البدن لا يفسد بمفارقة النفس، كما انّ السفينة لاتفسد بمفارقة الربّان. فانّ السفينة انّما لاتفسد عند مفارقة الربّان بأنّ صورتها التي لها بما هي سفينة،كونها بحيث تصدر منها ما اتحدت له، وليس لذلك المعنى اسم، وكذلك الجسد لايفسد عند مفارقة النفس صورته الجسدانيّة ويفسد كونه بحيث يصدرعنه افعاله من جهة ماهولاجسد فقط، بل حيوان او انسان. وهذه الصورةطبيعيّة ذاتيّة، وتلك العلاقة التي بين السفينة والربّان صناعيّة، وزوال المعنى الصناعيّ لايكون كزوال المعنى الطبيعيّ، وكذلك التأثير الواقع بزوال الربّان لايكون ظهوره في جوهر السفينة كالتأثير

الواقع بزوال النفس.

وبالجملة لايجب أن نشتغل في‌هذه الأشياء بالأمثلة، بل بالبراهين، وقدبيّنا أنّ قوّة العقل بجوهر غير جسدانيّ ولامنطبع في جسدٍ، ونسمّيه نفساً ناطقةً.

[فصل ١١]

في أنّ النفس الناطقة كيف تكون سبباً للقوى النفسانيّة الأخرىٰ فينا

وهذه النفس الناطقة هي سببٌ أيضاً للنفس الحسّاسة و النامية والمحرّكة في الانسان،وإن كان سببها في غير الانسان غير هذه النفس،وهو العقل الفعّال. على أنّ العقل الفعّال أيضاً سببٌ مع نفس الانسان لسائر القوى التي في الانسان. ومثال ذلک أنّ من شأن النار اذا وَجدت كوّةً اومنفذاً في بيتٍ أن تَضيء اوتسخّن هواءه.

فان اتّفق أن كان البيت من التهيّؤ بحيث يشتعل فيه سراج اوينفذ جوهره نارٌ، فحينئذٍ يكون النور والحرارة فيه من الخارجة والداخلة معاً. فماكان من الأبدان المتكوّنة ذواتِ الأنفس ليس يمكنه أن يقبل من العقل الفعّال جوهراً مثله بالقوّة بل آثاراً منهٌقَبِلَ القوى النفسانيّة فقط بحسب تهيّؤه؛ و ماكان بحيث يمكن أن يقبل‌هذا الجوهر قَبِلَه، فحدث من ذلک الجوهر ومن العقل الفعّال معاً فيه القوى النفسانيّةُ.

[فصل ١٢]

في أنّ النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن

ونقول: إنّ هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الانساني، و ذلک لأنّ الأنفس الانسانيّة كثيرة بالعدد، وهي جواهر غير هيولانيّة؛ فكثرتها إمّا أن تكون لذاتها أولعلّة المادّة والهيولىٰ.

فان كانت كثرتها واختلافها بالعدد لاختلاف ذواتها فالفرق بين الأنفس الانسانيّة بالفصول، وظاهرٌ أنّ هذا محالٌ. بل الأنفس الانسانيّة نوعٌ واحدٌ. فينبغي

أن يكون اختلافها بسبب الابدان التى لها، ولأجلها تكثّرت. ثم إذا تكثّرت فى الحدوثِ معها صار لكلّ واحدٍ منها ذاتٌ على حدةٍ، وأيضاً اكتسبت هيئآت مادّية بها تتغاير.

وإن كان تكثّر نفس زيدٍ و عمروٍ بسبب المادّة، فامّا أن يكونَ ذلک بدنا زيد و عمرووإمّا أن لايكون. فان لم يكن بدنا زيد وعمروٍ وجب ان يكون بدنا انسانين آخرين قبلهما، فانّه لايمكن أن يقال انّ سبب تكثّر هما أبدانٌ قبل أبدانٍ بلانهايةٍ، لابدنازيدٍ و عمروٍ، فانّه إن كان حالُ بدنين لهما حالَ بدنى زيد و عمروٍ فليس ولاشيء من الأبدان سببَ تكثّرهما، إذكاناقبل كلّ بدنين همامتكثّرين مختلفين، بل يجب أن يكون بدنان لامحالة هماعلّتا تكثّرهما. فأنّ الأمر الجزئيّ علّتهُ أمر جزئيّ والأمر الكلّيّ علّتهُ أمر كلّيّ. فتكثّر النفس الانسانيّة على الاطلاق لتكثّر الأبدان الانسانيّة على الاطلاق. وامّا تكثّر هذين النفسين فلتكثّر هذين البدين لاغير، فقد وجب أنّ النفس الانسانيّة علل تكثّرها أبدان انسانيّة. فلايجوز أن توضع سابقةً لتلک الأبدان وإلاّ لم تكن متكثّرة ولم تكن نفس زيد غير نفس عمرو، وكلّ واحد ليس لمعظم، ولايجوز أن ينقسم إلى اثنين متفرّقين البتّة. فوجبأنلايصير فيالحال الثانية نفسزيد غيرنفسعمرو، ولابالعدد.وهذامحال.

فقدبان أنّ الأنفس الانسانيّة حادثة مع حدوث الأبدان الانسانيّة، ولايجوز أن يكون ذلک على سبيل الاتفاق والبخت، بل هو على المجرى الطبيعيّ، لأنّ الأمر الاتّفاقيّ لايكون دائماً اواكثريّاً، وهذا دائم لكلّ نفس.

فبيّن أنّه كما يتولّد بدن إنسان على المزاج الخاصّ بالانسان فيتولّد معه نفس انسانيّة علّتها العقل الفعّال لأنّ كلّ حادث فله علّة.

[فصل ١٣]

فى منع التناسخ

وإذاكان هكذا فلايجوز أن تكون النفس التى تفارق تعود فتدخل بدناً آخر

من الناس. فانّ البدن الحادث يحدث له معه نفس، فان صار له نفس أُخرىٰ صار ذلک الانسان ذانفسين، لكن كلّ انسان انّما هوذو نفس واحدة، ولايشعر إلاّ بنفس واحدة، وإن كانت له نفس أُخرى لايشعر بها ولايحدث له منها فائدة فليست تلک نفساً له، لأنّ كون النفس في البدن ليس أنّها تودع زاوية من البدن، اويكون عرضًا في جزء من البدن، بل على أنّها مدبّرة للبدن مستعملة له. فقدبان و وضح أن الانفس الانسانيّة حادثة وباقية بعد المادّة بلاكرور في الأبدان ولاتناسخ.

[فصل ۱۴]

في الدلالة على السعادة الآخريّة الحقيقيّة وأنّها كيف تتمّ بالعقل النظريّ والعمليّ معاً، وأنّ الأخلاق الرديّة كيف تضادّها، ولم امسر نسابالعدالة، والاشارة إلى الشقاوة التي تقابلها

والذي بقي علينا أن نوضحه أحوال الأنفس بعد المفارقة، ويجب أن نقدّم لذلک مقدّمات فنقول: إنّ لكلّ قوّة فعلاً هو كمالها، وحصول كمالها سعادتها، و كمال الشهوة و سعادتها هو اللذّة، وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة، والوهم الرّجاء والتمنّي، والخيال تخيّلُ المستحسنات. وكذلک كمال الأنفس الانسانيّة أن يكون عقلاً مجرّداً عن المادّة وعن لواحق المادّة، فانّ النفس الانسانيّة ليس فعلها الذي يختصّ بها ادراکَ المعقولات فقط، بل لهابمشاركة البدن أفعال أخرىٰ لهابحسبها سعادات، وذلک اذاكانت هي على ماينبغي، وذلک أن تكون تلک الأفعال سائقة الى العدالة.

ومعنى العدالة أن تتوسّط النفس بين الأخلاق المتضادّة فيما تشتهي ولاتشتهي، وفيما تغضب ولاتغضب، وفيما تدبّربه الحياة ولاتدبّر

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن و غير انقيادهاله. فانّ العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً، والبدن بالقوّة البدنيّة يقتضي أموراً، والنفس بالقوّة العقليّة تقضي أموراً مضادّة

لكثير منها.

فتارةً تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارةً تُسلّم للبدن فيمضي البدن في فعله. فاذا تكرّر تسليمه له أحدث ذلک في النفس هيئة إذعانيّة للبدن حتّى أنّه يعسر عليه بعد ذلک ماکان لايعسر قبل من ممانعته وکفّه عن حرکته. وإذاتکرّر منعه له حدث في النفس هيئة غالبة يسهل بذلک عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ماکان لايسهل قبل.

وإنّمايقع هيئة الاذعان وقوع أفعال من طرف واحد في التقصير والافراط. وإنّماتقع هيئة الاستيلاءبان يجري الأفعال على التوسّط. فلايمکن إيجاب شيء بعد سلب شيء. فانّ الفاتر مثلاً لاحارّ ولا بارد بالحقيقة. فانّ الهيئة الاستيلائيّة ليست هيئة غريبة من جوهر النفس، بل من طبع التجرّد والتفرّد عن المادّة ولواحق المادّة. والهيئة الاذعانيّة هي الغريبة المستفادة من المادّة المضادة لماعليه مقتضى جوهر النفس.

فسعادة النفس في کمال ذاتها من الجهة التي تخصّها هو صيرورتها عالما عقليّاً. وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يکون لهما الهيئة الاستيلائية.

ثم اللذّة تتبع الادراک لاحصول الکمال. بل اللذّة هي إدراک الملائم. فاللذّة الحسيّة هي إدراک الملائم الحسّي. ويجب أن يکون بغتةً. وذلک أنّ الحسّ إنّما يحسّ بالخلاف. ولايحسّ شبيه الآلة في الکيف. فاذا استقرّ الکيف الحسّي في الآلة لم يحسّ بها من الوارد عليها. فانمّا يکون إذا قبل الاستقرار. ولهذا تکون اللذة الحسيّة هي الحسّ بالملائم بغتةً. وأمّا الملائم الحسّي فاذاوصل و وجد ولم يحس لم يکن لذّة. فکذلک الغلبة إذاوقعت ولم يحسّ بهالم تکن لذّة.

وقدأخطأ من ظنّ أنّ اللذّة الحسيّة هي الرجوع الى الحال الطبيعيّة. فاذا بلغت لم تکن لذّة. فانّ هذا ليس بلذّة، بل سبب في بعض الأشياء لوقوع اللذّة،

لكنّ اللذّة هي الاحساس بذلك الرجوع من جهة ما ذلك الرجوع ملائم. و بالجملة فانّ اللذة الحسيّة هي الاحساس بالملائم، وكذلك كلّ لذّةٍ وملائم كلّ شيء هو الخيرُ الذي يخصّه، والخيرُ الذي يخصّ الشيء هو كماله الذي هو فعلُه، لا قوّته.

فملائمُ النفس الناطقةِ تعقّلُ الخير المحضِ والموجوداتِ الكائنةِ عنه على النظامِ الذي يجعلها في واحدة واحدة مستفادة من الواحد الحق وتعقّل ذاته. فادراكُ النفس الناطقةِ لهذا الكمالِ هو لذّتُها.

وقد يجوزُ أن يكون الكمال الذي للشيء بالطبع قد يصل إليه ويحصل له ويدر كه، فلا يلتذّبه، او يشتهي ويلتذّ ماليس بالحقيقة لذيذاً لسببٍ خارجٍ، لأنّ هذا أمرٌ غريبٌ غيرُ ذاتيّ له، فسببهُ عارضٌ غريب، لامحالة. وهذا مثلُ ما أنّ الحاسّة الذوقيّة إذا عرض لها آفةٌ لم تستطب الحُلوَ، ولم تلتذّ به، وربّما اشتهت من الطعوم ماليس لذيذاً بالحقيقة. وكذلك الشمُّ للروايح. والسّبب في ذلك أن لاتشعر بالملائمة.

وكذلك ليس بعجيبٍ أن لاتستلذُّ النفسُ الناطقةُ بمايحصل لهامن كمالها، وتستلذُّ غير ذلك، إمّا لمرض نفسانيّ، وإمّا لِلبدن الذي يقارنها.

وكما أنّ الآفة إذازالت عن الحاسّة عادت الى مالها بالطبع، فكذلك مقارنة النفس للبدن إذابطلت ورجعت النفس إلى جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة مالايمكن أن يوصف اويقاس بهاللذّة الحسيّة، وذلك لأنّ اسباب هذه اللذّة أقوى واكثر والزم للذات.

فامّا قوتّها، فلأنّ الادراك عقليّ محصّل لحقيقة الشيء الملائم والخير الخاصّ بالمدرك. وأمّا الشهوانيّ فادراكه ظاهريّ غير متوغّل إلى حقيقة الشيء الملائم، بل إنّما يصل إلى ظاهره وبسيطه، وكذلك مايجرى مجراها. ولأنّ المدرك والمنال ليس مأكولاً اورائحةً او ماأشبهها بل الشيء الذي هو البهاء

المحض والخير المحض والذى عنه يفيض كلّ خيريّة وكلّ نظام وكلّ لذّة، وكذلك مايعدّ من الجواهر الروحانيّة الملكيّة التى هى معشوقات بذواتها.

وأمّا اكثر، فلانّ مدرك العقل هو الكلّ ومدرك الحسّ بعض من الكلّ، والحس بعض الأشياء المحسوسة ينافيه وبعضها يلائمه، والعقل وكلّ مدرك معقول يلائمه ويكمل ذاته.

واما ألزم للذات، فلأن الصور المعقولة التى يعقلها العقل تصير ذاته، فيرى ذلك الجمال لذاته، والمدرك أيضاً ذاته فالمُدرك والمُدرَك راجع كلّ واحد منهما على الآخر، فوصول سبب الالذاذ الى المستلذّ أشدُّ وأوغلُ فى ذاته. وهذه اللذة شبيهة باللذّة التى للمبدأ الأوّل بذاته و بادراك ذاته، وللروحانيّين.

ومعلوم أنّ اللذّة التى لهما والسعادة فوق لذّة الحمار بالجماع والقضم. ونحن لانشتهى هذه اللذّة بالطبع، بل بالعقل، ولانحنّ إليها ولانتصوّرها. وإن كان البرهان والعقل يدعوان إليها.

ومثلنا فى ذلك مثل العنّين، فانّه لايحنّ الى لذّة الجماع ولايشتهيه، لأنّه لم يجرّبه ولم يعرفه، وإن كان الاستقراء والتواتر يعرّفه وجود ذلك ويدلّه على أنّ هاهنا للجماع لذّةً. فكذلك حالنا فى اللذّة التى تعرف وجودها ولانتصوّرها.

ولوكنّا نتصوّر كيفيّة ملائمة المعقولات للنفس او نشعربها، لكنّا لاندركها إلاّ ويحصل لنا هذه اللذّة والسعادة،ولكنّا لاندركها ولاندرك الملائمة التى لها من جهة الشعوربها بسبب المادّة. فاذا فارقنا البدن وكنّا قدحصل لنا العقل بالفعل وكنّا بحيث يمكننا أن نقبل على العقل الفعّال بالذات كمالَ القبول، طالعنا دفعةً المعشوقاتِ الحقيقيّةَ واتّصلنا بها، ولم يكن لنا نظر البتّة إلى ماتحتنا من العالم الفاسد، ولا ذكرنا شيئاً من أحوالها، وحصلنا فى السعادة الحقيقيّة التى لايمكن أن توصف.

ونحن فى الدنيا وفى البدن قد نلتذّ ببعض اللذّة بادراك الحقّ، إلاّ أنّها

ضعيفة خفيّة خاملة لعلّة البدن، وإنّما يمكننا أن نتوصّل إلى هذه السعادة إذا فارقنا البدن على الحقيقة. وإنّما يكون مفارقتنا البدن على الحقيقة إذا فارقنا وليس فينا هيئة بدنيّة ممّا يحصل على سبيل الاذعان، فانّا في الدنيا لم نكن مستغرقي الأنفس في الأبدان وكان البدن مع ذلك يعوقنا عن الشعور بلذّة الكمال الذى نكتسبه من غير مخالطة ولا ملابسة، بل بسبب الهيئات التى للنفس مع البدن وللاقبال الذى للنفس على البدن. فاذا فارقت النفس البدن و معها تلك الهيئات بأعيانها كانت كأنّها غيرُ مفارقة، فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن، ومع ذلك فيحدث نوع من الأذىٰ عظيماً، وذلك لأنّ هذه الهيئات مضادّة لجوهر النفس غريبة، وكان إقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الاحساس بمضادتّها. والآن إذزال ذلك الاقبال فيجب أن تحسّ بمايضادّها فتتأذىٰ به أشدّ أذىً.

وهذا نظيرٌ لمن به آفة او مرض وله شغل شاغل فيغفل عنه. فاذا فرغ عن ذلك أحسّ به، ولكن لأنّ هذه الهيئات غريبةٌ فلايبعد أن يكون ممّايزول على الدهر. ويشبه أن تكون الشرائع جائت بمثل ذاالمعنى، فقيل: «إنّ المؤمن الفاسق لايخلّد في العذاب».

وأمّا النقص الذاتي للشاعر به في‌الدنيا والكاسب شوقاً لنفسه إليه، ثم تارك الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتساباً تامّاً، والمعوّل على العصبيّة والجحد: فهي الداء العياء. والألم الكائن عنه بازاء اللذّة الكائنة عن مقابله.

وكما أنّ اللذة الآخريّة أجلُّ من كلّ إحساس ملائم، من مزاج او التيام تفرّق اتصال، كذلك ذلك الألم أشدُّ من كلّ إحساس بمناف من مزاج نارىّ او زمهريرىّ، او تفرّق اتّصال بكلّ ضرب وقطع. ونحن أيضاً لانتصوّر ذلك الألم للمعنى الذى قررّناه. وكما أنّ الألم الحسّي هو الاحساس بالمنافي بالشوق والحركة إلى ضدّه ،كذلك هذا الألم.

وكما أنّ الخَدِرَ لآفة عرضت له لايحسّ بالسببِ المولم، والمريضَ لايشتهي الطعامَ وإن كان به جوعُ بوليموس وهو لايشعر به، فاذا زال السببُ أحسّ بالشوق الطبيعيّ الذي له الى راحته وعذابه وسعادته؛ كذلک النفس في البدن لايشتدّ منها الشوق الى قوّة كما لها الذي يخصّها بعدالتنبيه له إلاّ اذا فارق البدن وخلا بماله في جوهره.

واعلم أنّه كما أنّ الصبيان لايحسّون باللذات والآلام التي تخصّ المدركين ويستهزؤون بهم، وإنّما يستلذّون ما هو بالحقيقة غير لذيذ ويكرهه المدركون، كذلک صبيان العقول، وهم أهل الدنيا والبدنيّون، عند مدركي العقول، وهم الذين تخلّصوا عن المادّة.

[فصل ١۵]

في السعادة والشقاوة الوهميّة في الآخرة دون الحقيقيّة

وأمّا الأنفسُ الجاهلةُ فانّها إن كانت خيرةً ولم يحدث فيها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل اليقين، فانّها اذا فارقتِ المادّة بقيت، لأنّ كلّ نفسٍ ناطقةٍ باقيةٌ، ولم تتأذّ بالهيئات المنافية، وحصل لها السعادةُ الظنيّةُ. فان رحمة الله واسعةٌ، والخلاصَ فوقَ الهلاكِ.

قال بعض أهل العلم[١]، ممن لايجازف في ما يقول، قولاً ممكناً، وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيّون، وليس لهم تعلّق بما هو أعلىٰ من الأبدان، فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلّق بها عن الأشياء البدنيّة، وإنّما لأنفسهم انهازينة أبدانهم فقط، ولاتعرف غير الأبدان والبدنيّات، أمكن أن يعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنّها طالبة بالطبع، وهذه مهيّاة بهيئة الأجسام دون الأبدان الانسانيّة والحيوانيّة التي ذكرنا، ولو تعلّق بها لم تكن إلاّ نفساً لها؛ فيجوز أن يكون ذلک جرماً سماويّاً. لا أن

١ ــ قال نصيرالدين الطوسي: وأظنّه يريدالفارابي. (شرح الاشارات، ج ٣، ص ٣۵۵).

تصیر هذه الأنفس أنفساً لذلک الجرم و مدبّرةً له ؛ فانّ هذا لایمکن، بل یستعمل ذلک الجرم لامکان التخیّل، ثم تتخیّل الصور التی کانت معتقدةً عنده و فی وهمه. فان کان اعتقادُه فی نفسه و فی افعاله الخیر و موجبَ السعادة، رأی جمیلاً. فیتخیّل أنّه مات، وقبر، وکان سایرما فی اعتقاده للأخیار.

قال: ویجوز أن یکون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة والأبخرة، مقارناً لمزاج الجوهر الذی یسمّی روحاً، الذی لایشکّ الطبیعیّون أنّ تعلّق النفس به، لا بالبدن، وأنّه لوجاز أن لا یتحلّل ذلک الروح مفارقاً للبدن والأخلاط، ویقوم، لکانت النفس تلازمه الملازمة النفسانیّة.

قال: وأضداد هؤلاء من الأشرار یکون لهم الشقاوة الوهمیّة أیضاً، ویتخیلون أنّه یکون لهم جمیع ماقیل فی «السنّة» التی کانت لهم من العقاب للأشرار؛ وإنّما حاجتها إلی البدن فی هذه السعادة والشقاوة، بسببٍ أنّ التخیّل والتوهم إنّما یکون بآلةٍ جسمانیّةٍ.

وکلٌّ صنفٍ من أهل الشقاوة والسعادة یزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو جنسه بعده به.

والسعداء الحقیقیون یتلذّ ذون بالمجاورة، ویعقل کلّ واحد ذاته و ذات مایتصل به، ویکون إتصال بعضها ببعض، لاعلی سبیل اتصال الأجسام، فتضیقُ علیها الأمکنة بالازدحام ولکن علی سبیل اتصال معقول بمعقول، فیزدادفسحةً بالازدحام.

[فصل ۱۶]

الشروع فی ذکر النبوة وأنّ الانبیاء کیف یوحی الیهم بالمعقولات بلا تعلّم بشریّ

الناس المستحقون لاسم الانسانیّة هم‌الذین یبلغون فی‌الآخرة السعادةَ الحقیقیّة، وهؤلاء علی مراتب أیضاً. وأشرفهم وأکملهم الذی یختصّ بالقوّة

النبوّة. والقوّة النبويّةُ لها خواصُّ ثلاثةٌ، قد تجتمعُ في انسانٍ واحدٍ، وقدلا تجتمع، بل تتفرّق.

فالخاصّة الواحدةُ تابعةٌ للقوّة العقليّة، وذلك أن يكونَ هذا الانسانُ، بحدسه القويّ جدّاً،من غير تعليم مخاطبٍ من الناس له، يتوصل من المعقولاتِ الاولىٰ إلى الثانية في أقصر الأزمنة، لشدّة اتصاله بالعقل الفعّال. أمّا أنّ هذا وإن كان أقليّاً نادراً فهو ممكنٌ غيرُ ممتنع، فبيانه بما أقول:

إنّ الحدسَ ليس ممّايدفعه العقلاءُ. والحدسُ هو التفطّنُ للحدّ الاوسط من القياس بلا تعليم. واذا تأمّل الانسانُ فانّ جميع العلوم جاءت بالحدس، فهذا حَدَسَ شيئاً، وذلك الآخر تعلّم ما حدس هذا، وحَدَسَ شيئاً آخر. كذلك، حتىٰ بلغ العلمُ مبلغه؛ فكلُّ مسألةٍ فالحدسُ فيها جائزٌ، والنفسُ القويّةُ فحدسُ كلِّ مسألةٍ عليها جائز، ليس بعضُ المسائل أولىٰ من بعض. ثمّ من الأنفس ماهو كثيرُ الحدسِ، ومنه ما هو قليلُ الحدسِ.

وكما أنّ النقصان في الحدس ينتهي الى عدم الحدس، فيكونُ واحدٌ من الناس لاسبيل له إلى حدس شيء او تعلّم، بل ويكون ممّن لايمكنه أن يعلم شيئاً، لضعفِ قوة ذهنه؛ كذلك يمكن أن يكونَ في طرفِ الزّيادة مَنْ يَحدُس اكثر الأشياء او كلّها، حدساً لقوّة نفسه، لأنّه ليس لقوّة الذهن حدٌّ لايجوزُ أن يتوهّم ازيدُمنه، إلى أن يكون حادساً لكلّ معقول، وهنالك تكون النهاية.

وكما أنّ الحدسَ أيضاً قديقع في زمان أطول وفكرة أطول، وقديقع في زمان أقصر وفكرة أقصر، فكذلك قديمكنُ أن يكون للحدس القصير حدٌّ اوقريبٌ من الحّد، وللطويل حدّ اوقريبٌ من الحدّ.

فبيّن من هذا أنّه ليس يمتنعُ أن يوجد من أشخاصِ الناس من يَحدُسُ المعقولاتِ كلّها او اكثرها في أقصر الأزمنة، فيستمرُّ من الأوائل العقليّة إلى الثواني العقليّة على سبيلِ التركيبِ استمراراً نافذاً.

ولا يبعدُ أن يكونَ مثلُ هذه النفسِ قوّيّةً غيرَ مذعنةٍ للطبيعة، وممتنعةً على المجاذبات الشهوانيّة والغضبيّة إلاّ على ما يحكُم به العقلُ.

فهذا هو أشرفُ الأنبياء وأجلُّهم، وخصوصاً إذا انضمّ، إلى خاصيّته هذه، ساير الخواصّ التي أذكرها. وهذا الانسان كأنّ قوّتَهُ العقليّةَ كبريتٌ والعقل الفعّال نارٌ فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنّه النّفسُ التي قيل لها: «يكاد زيتُها يضيءُ ولولم تمسسه نارٌ، نورٌ على نورٍ».

[فصل ١٧]

في أنّ الوحيَ بالمغيباتِ كيفَ يكونُ، والرؤيا الصادقةُ كيفَ تكونُ، وبماذا تفارقُ النبوةُ الرؤيا

وأمّا الخاصّةُ الاخرىٰ فهي متعلقةٌ بالخيال الذي للانسانِ الكاملِ المزاجِ. وفعل هذه الخاصّة هو الانذارُ بالكائنات، والدلالةُ على المغيباتِ؛ وقد يكونُ هذا لاكثرِ الناس في حالِ النومِ بالرؤيا. وأمّا النبيّ فانّما يكونُ له هذه الحالُ في حال النوم واليقظةِ معاً.

فامّا السببُ في معرفةِ الكائناتِ فاتّصالُ النفس الانسانيّة بنفوس الأجرام السماويّة التي بان لنا في ما سلف أنّها عالمةٌ بما يجري في العالم العنصريّ، وأنّ ذلك كيف هو، وأنّ هذه الأنفس في الأكثر إنّما تتصل بها من جهةِ مجانسةٍ بينهما، والمجانسةُ هي المعنى الذي هناك يقرب إلى مهمّات هذه.

فاكثُر ما يرىٰ ممّا هناك هو مُجانس لأحوال بدن هذه النفس او من يقرب منه، وإن كانت تتّصل اتصالاً كليّاً فانّما يتأثر منها في الاكثر تأثراً اكثرياً كان يقرب من هممها. وهذا الاتصال هو من جهة الوهم والخيال، وباستعمالهما في الأُمور الجزئيّة. وامّا الاتصال العقليّ فذلك شيء آخر، وليس كلامنا فيه.

ثمّ الخيال يقطعه عن خاصّ أفعاله في اليقظة شيئان: أحدهما دونه، وهو الحسّ، فانّ النفس والحاسّ المشترك إذا أقبلا على الانفعال من

المحسوسات أعرضتا عن الخيال. وجذّبتا الخيال اليهما وفعلا فيه وشغلاه عن فعله الخاصّ، فلم يكن للخيال فعل قويٌّ. والثاني فوقه، وهو العقل، فانّ العقل لايُمَكِّنُ الخيالَ من الاشتغال بفعله الخاصّ، لاستعماله ايّاه آلةً لنفسه دائماً، وبهذا لايتمكن التخيّل من الاقبال على الصور غير الموجودة.

واذا سكن فعل أحد الشيئين قوى الخيال. امّا الحسّ،فاذا تعطّل فعله عند النوم، وامّا العقل،فاذا لم تصلح الآلة لاستعماله لها لسوء المزاج. ولهذا يتخيل الحاسّ أموراً ليست، فيقوى ذلك في خيالهم، حتّى يكون حاله حال الموجود والمأخوذ من الحسّ. فينعكس الصور الخياليّة الى الحاسّة المشتركة فتتصوّر فيها، فتكون كأنها مشاهدة. فانّ الحاسّة المشتركة قد تقبل الصور من الحواسّ الجزئيّة، وقد تقبل من الخيال والوهم، فاذا حصلت فيها صورةٌ وتأكّدت انعكست إلى الحواسّ الجزئيّة، فصارت فيها بالحقيقة وكأنها مشاهدةٌ من خارج.

ولولا هذا لم يتخيّل للممرورين ماليس. فلأنّ الحسّ شاغلٌ للنفس بما في المحسوساتِ عن الرّجوع إلى ذاتها، وشاغلٌ أيضاً للخيال بما يُورِدُه عليه عن الانفرادِ بقوّة فعله.

كان الأكثر من الناس غير متّصلين بالأنفس السماويّة في حالِ اليقظةِ، بل كالمحجوبين عنها. فاذا ناموا فربّما وجدوا فرصةً لذلك،وربّما كان في الخيال إذا كان من أمورٍ سالفةٍ او اشتغالٍ بمحاكاةِ أحوالٍ مزاجيّةٍ، فسيجذبُ النفسَ إلى باطلها ويقطعها عمّا لها في الطبع أن تتصل به. فان وجدت فرصة شاهدتِ الأحوالَ التي من هذا العالم في ذلك العالم، فربما أخذها الخيال بحالها ولم ينتقل عنها، وهذا يقبل أيضاً. ففي أكثر الأمر يأخذ الخيال ويحاكي كل ماشاهد من ذلك بأشباهٍ وأضدادٍ، على ما هو فعله بالذات.

وربّما لم يشتغل النفسُ بذلك بل حفظ ما رأى بعينه وربّما اشتغل بذلك فحفظ ما تخيّل ولم يحفظ ما رأى. ثمّ المعبّر يُخَمِّنُ ويَحدُسُ أنّ هذا الخيال

حكايةً عن أيّ معنىً يمكنُ، كما انّ الانسانَ ربّما فكّر فـى شيء فشغله الخيالُ عنه وانتقل الى غيره، واستمرّ فى ذلک شيئاً بعد شيءٍ حتّىٰنسي الانسان أوّلَ فكرته. فاذا قصد ليذكر أخذ يـرجعُ بـالعكس أنّ الذى يتخيّله فـــى الخيال عن أىّ شيء لاح له، وذلک أيضاً عن أىّ سببٍ وقع فى وهمه، فلا يزالُ يـرجعُ القهقرىٰ، حتّىٰ يبلغَ أوّلَ فكرتهِ.

[فصل ۱۸]

فى‌الامور العظيمة التي يراها ويسمعها الأنبياء وهى محجوبة عن إحساسنا

فمن كان خيالهُ قويّاً جدّاً ونفسُه قويّةً جدّاً لم تشغله المحسوساتُ بـالكليّة ولم تستغرقه، وفَضُلَ منه ما ينتهزُ الفرصةَ من الاتصال بذلک العالم وأمكنه ذلک فى اليقظة واجتنب الخيال معه فرأى الحقَّ وحفـظه. وعمل الخيال عمله، فـخيّل مايراه كالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه يتخيّل شبحاً لايـمكن ان يـوصف حاله، وبعضه كلاماً محكياً على التمثيل الذّى يجرى اليه الخيال مـرموزاً لايكون أحسن منه. فربما يؤدّى كلاهما اويؤدّى أحدهما اويـؤدّى واحـد الى خـاصىّ و واحد الى عامىّ.

وليس تخيّلُ النبىُ يفعل هذا فـى الاتصال بـمبادى الكائـنات، بـل عند سطوع العقل الفعّال وإشراقه على نفسه بالمعقولات، فُياخذ الخيال ويتخيل تلک المعقـولات ويصوّرها فـــى الحس المشترک فـيرى الحسُّلله عظمة وقـدرة لاتوصف، فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معاً.

[فصل ۱۹]

فى أنّ الممرورين كيف يتفق لهم أن يخبروا عن المغيبات

ويتّفقُ للممرورينَ شيءٌ من الانذار بـالكائناتِ، وذلک لأنّ مـزاجَهم ردىّ وخيالَهم قوىّ بسببِ اليبسِ، الغالبِ على مزاج روحِهم الذى فى الدماغ، الملطِّفِ المجفّفِ إيّاه.

فلو داءِ مزاجِهم تبطل المقاومةُ التى تقعُ من العقل النظرىّ للخيال، فيقوى الخيال حتّى لايكادُ يُذعِنُ للحسّ و حتّى أنّ ذلك الانسانَ يمرُّ به شىءٌ ولايراه، ويسمعُ صوتاً فلايحسُّ به.

ثم يكونُ إحساسُه أيضاً ضعيفاً، لفسادِ مزاجِ الاتِ الحسّ، فلا يمانع الخيال كثير ممانعةٍ. والخيالُ لايمانعُ النّفسَ بما هو خيالٌ عن الاتصال بالعوالم العالية، بل يجيبُ إليه، ويشتهى أن يحدثَ فى النفس أمرمّا فيتخيّله، ولكن إنّما يمانعه إذا شغله شاغل من حسّ، او أهمّه مهمٌّ من تخيّل.

وامّا إذالم يشغله شاغل ولم يستولِ عليه تخيّل، بل كرهتِ المعانى التى كانت تشغله وتهمّه من المتخيلات ومَلَّتْها، فانّ لكل قوّةٍ ملالاً ولم يكن الحسّ وحده قوىَّ الاستيلاء عليها، أمكَن أن تجد النفسُ منه فرصةً وخلاصاً من الشاغلات، ويلزم هذا الخلاصَ أن يتصل بالعالم السماوىّ، فانّ ذلك مبذولٌ له وفى سحه مالم يعق عائق، فحينئذ يشاهدُ أُموراً من أحوال ذلك العالم. وليس هذا لشرفِ هذا الانسانِ، بل لخساسته، فانّه فى يقظته كالنائم غفلةً وعدمَ عقل.

[فصل ٢٠]

فى كيفيّة جواز كون المعجزات والكرامات المختصّة بالأنبياء وفىالعين والوهم

وأمّا الخاصّة الثالثة التى لنفس النبى فهو تغييرها الطبيعةَ، لأنّه يمكن أن من القوّة بحيث يصدر عن أوهامها فى غير أبدانها ما قديصدر من اكثر الأنفس فى أبدانها من التغيرات التى هى مبادٍ للاستحالاتِ العظيمةِ إلى الخير والشر، وللحوادث التى لها فى الطبيعة أسبابٌ، كالزلازل والرياح والصواعق، وقد قرّرنا، قبل، هذا المعنى.

ثمّ من شأنِ الأ نفس أن تحدث منها فى أبدانها حرارة قويّة، بالفرح، تكونُ سبباً لدفع كثير من الآلام؛ وبرودةً قويّةً، بالغم والخوف، تكونُ سبباً للأ مراض، بل

للهلاک.

وقد تكونُ الأوهامُ النفسيّةُ أسباباً لرياح تحدثُ و حركاتٍ بغير اختيار تحدثُ. ومادّةُ الأبدان العنصريّة كلّها في الأصل واحدٌ، والعنصر لجميع ذلک قابلٌ، فان كان الفاعلُ قويّاً أطاعه العنصر لا محالة، وقد قررنا أنّ للنفس أن تفعلَ في العنصر شيئاً على مجرىٰ فعل الطبيعةِ، ولكن بالأسباب الطبيعية المتقادمة.

فلا يبعد أن يكون نفسٌ قويّة تجاوزُ بتأثيرها هذا بدنَها تكونُ حالها حال الأنفس التي ذكرناها، في فصلي العناية والتدبير، فليتذكر ذلک هاهنا.

ويشبهُ أن تكونَ العينُ خاصّةً نفسانيّةً من هذا الباب، فانّ العينَ اعتقادُ وجود شيء مع اعتقاد أن لا وجوده أولىٰ، لندرته، فيتبع الوجود ذلک الاعتقاد، فدخل مزاج ذلک الشيء آفةٌ. والأوهامُ التي تنسبُ إلى بعض الأمم إن صحّت فعلى هذا السبيلِ، وهذا ممّا لا يبعد، وليس قياسٌ يُوجِبُ امتناعَه، بل القياسُ يُوجِبُ إمكانَه، وإن كان نادراً. وقد ذكر أفلاطونُ شعبةً من هذا في كتاب سوفسطيقا.

وهذا غايةُ ماأردنا أن نُودِعَه كتابَنا [هذا. وكأنّا] قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصارِ وعلى سبيل اجتنابِ البراهين الصعبة المبنيّة على تركيبات كثيرة القياس. وإن كانت من القوّة بحيثُ الأولىٰ أن تذكر، ولكن مُؤثر الايضاح والاختصارِ وتقريبِ البعيد إن مال إلى الأظهر فهو معذور.

ونسئل الله تعالى أن يُجنّبنا الزيغ والزلل والاستبداد بالرأي الباطل واعتقاد العجب فيمانرى ونفعل. تم الكتاب، والحمدلله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين. علقه العبد الفقير إلى رحمةالله تعالى محمدبن عيسى بن على ابن هيّاج الطّبيب، في ذي الحجة، سنة ثمانين وخمس مابة.

XXIV Nasîr al-dîn Túsî (1201 - 1274)
Talkhis al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)
*Nusûs al-Khusûs fi Tarjamat al-Fusûs, edited by R.A.*Mazlumi, with an article by J. Huma'î (1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl - 13th century)
Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981)

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)
al-Shâmil Fi 'Usûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (Tehran, 1981)

XXVIII A. 'Amirî
Al-'Amad 'ala al-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (Beirout 1979)

XXIX J. Mujtabavî
Bunyâd-i Hikmat-i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1980)

XXX Hasan Ibn-i Shahîd-i Thânî
Ma'alim al-Usûl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Theran, 1983)

XXXI Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirin, Persian text edited by G.M. Wickens (under preparation)

XXXII Nasir Khusraw
Zâd al-Musâfirîn, English translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî
Sharh-i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under pereparation)

XXXIV A. Lâhîjî
Shawâriq al-Ilhâm fi Sharh i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXV Martin J. Mcdermott
The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980 - 1037)
Al-Mabda' wa al-Ma'âd, edited by A. Nurânî (Tehran, 1984)

XXXVII Al-Sayûrî (ob - 1423)
Al-Nafi' yaum al-Hashr fi Sharh i bab al-Hâdî 'Ashr, with Abu al - fath ibn i Makhdûm's commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)

XXXVIII H. A. Wolfson
Philosophy of Kalâm, Translated by A. Aram (under preparation)

XI T. Izutsu
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Gurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd
al-Qabasât
Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî
Aflatûn fi al-Islâm: Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh
Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i- Zakariyyâ-i- Râzî (Tehran 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ*, ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)
Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited by B. Thirvation with a French introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh
Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)
Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî (1414-1492)
al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)
Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1976)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)
Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran 1980).

XXIII Sultân Valad (1226 - 1312)
Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German introduction, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).
al-Qabasât
Vol.I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dîbâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî
Sarh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XXXVI

-SERIES-

WISDOM OF PERSIA

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration with Tehran University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 31/1133

Printed by offset Press, Tehran-Iran


McGill University



Tehran University

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

AL - MABDA' WA AL - MA'AD
(The Beginning And The End)

By

Ibn i Sînâ

edited by

A. Nûrânî

Tehran 1984

IBN I SINA
980 - 1037

AL - MABDA' WA AL - MA'AD